MAEȘTRI SPIRITUALI

WITTGENSTEIN

A. C. GRAYLING



HUMANITAS

A. C. GRAYLING predă filozofia la Birkbeck College, Londra, și la St. Anne's College, Oxford. Printre lucrările sale se numără: *An Introduction to Philosophical Logic, The Refutation of Scepticism, Berkeley: The Central Arguments* și o monografie *Russell*.

A.C. GRAYLING

Wittgenstein

Traducere din engleză de
GHEORGHE ȘTEFANOV



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

A.C. GRAYLING
WITTGENSTEIN

This translation of *WITTGENSTEIN*, originally published in English in 1988, is published by arrangement with Oxford University Press.

Traducerea lucrării *WITTGENSTEIN*, publicată inițial în engleză în anul 1988, apare cu acordul editurii Oxford University Press.

ISBN-973-28-0700-8

Prefață

În această scurtă prezentare a lui Wittgenstein îmi propun să realizez două lucruri. Primul este să clarific, pentru cititorii nespecialiști, principalele coordonate ale gîndirii lui Wittgenstein. Al doilea este să înfățișez locul gîndirii sale în filozofia analitică a secolului al douăzecilea.

Nici unul dintre aceste țeluri nu este ușor de atins în cadrul unei cărți scurte. Există o serie de motive pentru aceasta. Principalul este că scrierile lui Wittgenstein sînt numeroase, complicate și obscure. Ca urmare, ele suscită interpretări alternative și au primit multe asemenea interpretări. Pentru a-i face dreptate deplină lui Wittgenstein ar fi nevoie de o examinare detaliată și de aceea mai extinsă a scrierilor sale, precum și o discutare a voluminoasei literaturi care a crescut în jurul operei lui. Aici nu putem oferi nimic de acest gen. Țelurile mele sînt deci concepute cu modestie. Prin „principalele coordonate" înțeleg exact asta și pornesc de la ideea că cititorul nu posedă cunoștințe prealabile de filozofie.

Unii continuatori ai lui Wittgenstein susțin că încercarea de a oferi scurte schițe introductive ale ideilor sale este o greșeală. Unul dintre discipolii

de seamă ai lui Wittgenstein, Norman Malcolm, scria: „O încercare de a rezuma [opera lui Wittgenstein] n-ar fi nici încununată de succes, nici folositoare. Wittgenstein și-a condensat ideile pînă la punctul în care o condensare suplimentară este imposibilă. Este necesar ca acestea să fie desfășurate și să fie scoase în evidență conexiunile dintre ele." Continuatorii lui Wittgenstein adaugă ca un motiv în plus faptul că rezumatele perspectivelor filozofice tind în mod natural să ia forma unor expuneri sistematice, în sensul prezentării acestora punct cu punct, în vreme ce Wittgenstein și-a exprimat în filozofia tîrzie aversiunea față de filozofarea sistematică și a refuzat să facă așa ceva. De aceea, spun continuatorii lui Wittgenstein, schițarea fugară a vederilor lui deformează grav nu numai conținutul, dar și intenția lor.

Nu sînt convins de aceste argumente. Scrierile lui Wittgenstein îmi par nu numai rezumabile, ci avînd sigur nevoie de o rezumare, mai ales acum cînd s-au înmulțit volumele publicate postum, ce conțin multe suprapuneri și repetiții. Nu este adevărat nici că scrierile lui nu conțin teorii exprimabile sistematic. Diferența dintre ce spune Wittgenstein și felul în care o spune este cea relevantă aici: faptul că scrierile sale tîrzii sînt nesistematice în stil nu înseamnă că ele sînt nesistematice în conținut. Atît în opera sa „timpurie" cît și în cea „tîrzie", Wittgenstein expune anumite teze-cheie în relații de dependență logică între ele, ce pot fi identificate, susținute și explicate ca orice altă teorie filozofică. Asta este — pe scurt și într-o manieră introductivă — ceea ce mi-am propus să fac aici.

Numărul mare al interpretărilor lui Wittgenstein creează însă probleme. Fiecare comentator încearcă să dea o descriere pe cît poate mai exactă, pentru a se afla apoi în situația de a fi acuzat că distorsionează opiniile lui Wittgenstein de către cei care au o reacție diferită la ele. Spre descurajarea noastră, aceasta ar putea părea să sugereze că niciodată nu va exista un consens asupra a ceea ce a vrut să spună Wittgenstein. Nu consider totuși justificat un asemenea pesimism, căci îmi pare că literatura despre Wittgenstein conține deja multe acorduri în ceea ce privește stabilirea temelor centrale ale operei sale. Aceasta nu înseamnă a nega că dificultățile rămîn; dar înseamnă că se pot identifica, cu oarecare încredere, aspectele operei lui Wittgenstein care ar trebui discutate într-o introducere ca aceasta. Ca oricine care scrie despre Wittgenstein, trebuie să adaug însă pentru a fi precaut că ideile pe care i le atribui reprezintă ceea ce *eu* interpretez a fi aceste idei; trebuie să fie deci pretutindeni subînțeleasă stipulația: „așa cum îl înțeleg eu, Wittgenstein vrea să spună că...“.

Al doilea dintre țelurile menționate mai sus este mai puțin dificil de atins. Este vorba de a situa opera lui Wittgenstein în filozofia analitică a secolului al douăzecilea. Acesta este un țel mai îngust, căci nu este deloc același lucru cu a situa opera sa în *gîndirea* secolului al douăzecilea în general. A pune în legătură ideile lui Wittgenstein cu unele curente din literatură și artă sau a stabili dacă, să zicem, opera sa timpurie este „modernistă“ iar opera sa tîrzie „postmodernistă“, ori a căuta izvoarele filozofiei

sale în tumultul intelectual din Viena înainte de 1914 — nu aceasta e sarcina pe care mi-am propus-o în cele ce urmează. O asemenea sarcină ar fi interesantă și cu rezultate valoroase în multe privințe, dar aici mă voi concentra numai pe ceea ce este imediat relevant. În general se consideră că opera lui Wittgenstein, analizată numai în aspectele ei filozofice, aparține curentului principal al filozofiei analitice contemporane și recente. Acesta este cadrul în care o discut.

Ar fi de menționat, totuși, că numele lui Wittgenstein și ocazional una sau alta dintre ideile sale apar și în scrieri de antropologie, teologie, teorie literară și altele. Filozofii din Europa continentală, ale căror tradiții recente de gîndire sînt destul de diferite de tradiția analitică a vorbitorilor de limbă engleză, au ajuns de asemenea să acorde atenție operei lui Wittgenstein. Un studiu mai detaliat ar putea lua în seamă aceste considerații mai largi. Dar aici, cum s-a remarcat, mă concentrez pe gîndirea lui Wittgenstein în cadrele ei originare. A judeca dacă folosirea ei în alte sfere are vreo valoare depinde în orice caz de înțelegerea preliminară a ideilor însele. Totuși, indic pe alocuri unele conexiuni cu alte domenii: aceasta se întîmplă în principal în discutarea vederilor tîrzii ale lui Wittgenstein.

Expunerea și explicația ocupă mai mult loc decît critica în cele ce urmează. Aceasta pentru că spațiul este limitat, iar sarcina mea principală este să fac accesibile pentru nefilozofi principalele aspecte ale gîndirii lui Wittgenstein. O asemenea întreprindere presupune totuși și sugerarea reacțiilor critice evo-

cate de concepția unui gînditor și furnizarea anumitor indicații despre gradul în care aceste idei sînt convingătoare sau dimpotrivă, și de ce. Ca atare, voi face scurte incursiuni mai puțin „tehnice“ în această direcție.

În discutarea relației dintre opera lui Wittgenstein și restul filozofiei analitice a secolului al douăzecilea propun revizuiri minore ale concepției standard, sugestia mea fiind că locul lui Wittgenstein în filozofia recentă — în termenii efectului său real asupra conținutului și evoluției acesteia — nu este chiar cel afirmat de obicei.

Cărțile introductive ar trebui să încurajeze pe cititori să investigheze la prima mînă subiectele pe care le tratează. În unele cazuri, totuși, este pur și simplu prea îndrăzneț să ne așteptăm ca cititorii nespecialiști să facă asta fără a căpăta mai întîi un minimum substanțial de cunoștințe pregătitoare. Wittgenstein este un asemenea caz. Deși continuatorii săi susțin contrariul, el este în mare măsură un filozof al filozofilor. Scrierile sale, ca și cele ale lui Aristotel, Kant și ale altora, nu pot fi citite cu folos de către cineva care nu are măcar o pregătire modestă în filozofie, căci *sensul* lor va fi cu totul obscur pentru cineva care nu realizează pentru ce și împotriva a ce se argumentează. Cum această prezentare nu presupune nici o pregătire filozofică din partea cititorului, am încercat să o fac de sine stătătoare; țelul este de a propune o schiță a gîndirii lui Wittgenstein care să ofere informații chiar și cuiva care nu studiază și nici nu intenționează să studieze filozofia în mod sistematic. Cu toate aces-

tea, dacă ceea ce urmează va reuși să îndemne pe unii cititori să abordeze chiar scrierile lui Wittgenstein, și să le înțeleagă astfel mai bine, aceasta va reprezenta un cîștig major.

Datorez mulțumiri lui Anthony Kenny, Anthony Quinton, Jim Hopkins, Dan Rashid, Henry Hardy și Keith Thomas pentru că mi-au citit întregul manuscris și au făcut comentarii și critici valoroase; de asemenea, lui Carolyn Wilde și Norman Malcolm pentru discutarea cu folos a anumitor chestiuni din *Cercetări*. Constrîngerile și exigențele uzuale au dictat rezultatul, dar acești consultanți l-au îmbunătățit și le sînt recunoscător.

Această carte este dedicată lui Jenny — „*Invenio sine vertice aquas, sine murmure euntes, perspicuas ad humum.*“[1]

Oxford, 1987

[1] „Văd ape fără vîltori, cu mersul fără murmur, limpezi pînă la pămînt.“ (*N. t.*)

Notă asupra referințelor

Cele mai frecvente trimiteri la operele lui Wittgenstein sînt efectuate prin următoarele abreviații:

B *The Blue and Brown Books*[1]
C *On Certainty*[2]
P *Philosophical Investigations*[3]
R *Remarks on the Foundation of Mathematics*[4]
T *Tractatus Logico-Philosophicus*
Z *Zettel*[5]

Numerele ce urmează după aceste abreviații se referă la paragrafe, cu excepția cazului lui B, pentru care sînt date numerele paginilor. Toate celelalte trimiteri sînt explicate în secțiunea despre sugestii de lectură.

---

[1] *Caietul albastru* și *Caietul brun*
[2] *Despre certitudine*
[3] *Cercetări filozofice*
[4] *Observații asupra fundamentelor matematicii*
[5] *Fișe*

1
Viața și personalitatea

Ludwig Wittgenstein a fost un filozof. În secolul al douăzecilea filozofia a devenit o ocupație pentru specialiști, și ca atare cei mai mulți filozofi care și-au cîștigat recent o reputație sînt cunoscuți numai printre colegii lor. Wittgenstein însă este cunoscut mult dincolo de granițele filozofiei. Printre nefilozofi numele său este menționat surprinzător de des și într-o surprinzătoare varietate de conexiuni. Se pare că este privit de mulți ca fiind în mod esențial reprezentativ pentru filozofia secolului al douăzecilea, ca și cum el ar exemplifica — nu doar prin operă ci și prin personalitate — natura filozofiei: dificilă și profundă. Probabil că din acest motiv scrierile sale sînt o permanentă sursă de aforisme. Ele se pretează unui asemenea tratament datorită stilului și structurii lor, și fiindcă par să distileze ceva din înțelepciune.

Aprecierea lui Wittgenstein de către profan derivă din faptul că mulți filozofi contemporani consideră că el este cel mai mare gînditor al secolului al douăzecilea. Dacă acest lucru este sau nu adevărat, rămîne ca istoria să decidă; judecata egalilor nu este infailibilă. Indiferent care ar fi însă decizia, ea

nu va modifica faptul că viața și gîndirea lui Wittgenstein au fost, în orice caz, extraordinare.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein s-a născut în Viena la 26 aprilie 1889, fiind cel mai tînăr dintr-o familie cu opt copii. Tatăl său era industriaș, și unul dintre cei mai bogați oameni din Austria; casa familiei Wittgenstein era un centru al vieții culturale și sociale vieneze.

Bunăstarea și cultura caracterizau, de mai multe generații, ambele ramuri ale familiei lui Wittgenstein. Bunicul din partea tatălui era un bogat comerciant de lînă evreu, din Hesse, care se convertise la creștinismul protestant și se căsătorise cu fiica unui bancher vienez. Curînd după aceea, și-a mutat sediul afacerii la Viena, unde el și soția lui s-au consacrat ca patroni ai artelor. Ei i-au dat fiului lor Karl, tatăl lui Ludwig Wittgenstein, o educație clasică costisitoare, dar Karl s-a răzvrătit și la vîrsta de șaptesprezece ani a fugit în America, unde timp de doi ani și-a cîștigat existența servind în restaurante și dînd lecții de vioară și germană. La întoarcerea sa la Viena a studiat ingineria. În cîteva decenii a adăugat o avere la moștenirea sa, implicîndu-se cu succes în industria fierului și oțelului, devenind unul dintre principalii industriași ai Imperiului Austro-Ungar. El a putut să se retragă la cincizeci și ceva de ani, și și-a consacrat după aceea o parte din timp publicării de articole de economie în presa vieneză.

Mama lui Wittgenstein, Leopoldine, a fost cea care a făcut cel mai mult pentru a încuraja activi-

tățile culturale și muzicale ale familiei. Și ea era tot fiică de bancher, cu rude printre moșierii din Steiermark. Îndeosebi preocupările sale muzicale erau puternice. La invitația ei, Brahms și Mahler erau oaspeți regulați ai casei și cu încurajarea ei Paul, fratele lui Ludwig Wittgenstein, a devenit pianist de concert. Ravel și Strauss au fost printre cei care au scris concerte la o singură mînă pentru Paul, după ce acesta și-a pierdut un braț în războiul dintre 1914–1918. Wittgenstein însuși era dăruit cu o acută sensibilitate muzicală. La vîrsta adultă el a învățat să cînte la clarinet, dar cel mai izbitor talent muzical al său era abilitatea de a fluiera partituri întregi din memorie.

Leopoldine Wittgenstein era romano-catolică și de aceea Wittgenstein a fost crescut în această convingere. Religia a rămas o temă puternică de-a lungul vieții sale; în mai multe ocazii el s-a gîndit cu seriozitate să devină călugăr. Sentimentele sale religioase erau totuși nedefinite, iar el a păstrat secretă natura lor exactă. În scrierile sale apar aluzii la ele.

Probabil din cauza propriilor experiențe, viziunea lui Karl Wittgenstein despre educație era foarte specială. El și-a educat toți copiii acasă, după un program de concepție proprie, pînă la vîrsta de paisprezece ani. Planul nu a fost un succes. Cînd a venit timpul ca Wittgenstein să frecventeze școala, el nu a putut să intre într-un *Gymnasium* (echivalentul unui liceu umanist) sau măcar într-o *Realschule* (echivalentul unei școli profesionale) din Viena din cauză că nu a atins nivelul cerut. În cele din urmă a trecut examenul de admitere pentru o *Realschule* de provincie,

din Linz, unde era elev și contemporanul său, Adolf Hitler. A petrecut acolo trei ani nefericiți, plecînd în 1906 fără o calificare pentru admiterea la universitate. Acesta a fost un handicap, pentru că își exprimase ambiția de a studia fizica la Viena, cu Boltzmann. Totuși, el dovedise totdeauna o aptitudine pentru inginerie, profesia tatălui său; se spune că a demonstrat aceasta în copilărie, construind un model funcțional al unei mașini de cusut. Ca atare, părinții săi l-au trimis la un colegiu tehnic în Berlin-Charlottenburg.

Wittgenstein nu a fost mulțumit nici acolo și a plecat după trei trimestre. Căpătase, totuși, un interes pentru ingineria aeronautică, pe atunci cea mai nouă ramură a profesiei sale în perspectivă. A plecat în Anglia în 1908 și și-a petrecut vara înălțînd zmee experimentale la Stațiunea pentru Cercetări în Atmosfera Superioară de lîngă Glossop, în Derbyshire. În toamnă a intrat ca student la inginerie aeronautică la Universitatea din Manchester.

Wittgenstein a rămas înscris la Manchester vreme de doi ani, deși în marea majoritate a timpului s-a aflat în Europa. La sfîrșitul șederii sale lucra la proiectul unei elice cu orificii pentru jet de reacție la capetele palelor. A devenit interesat de matematica proiectului, apoi de matematică în sine, și în final de chestiuni filozofice despre fundamentele matematicii. Și-a întrebat cunoștințele ce ar putea citi despre acest subiect și a fost îndrumat către *Principii ale matematicii*[1] a lui Bertrand Russell. Impactul acestei cărți

---

[1] Nu trebuie confundată această lucrare — *Principles of Mathematics*, Londra, 1903 — cu *Principia Mathematica*, scrisă de B. Russell împreună cu A. N. Whitehead (primul volum apare la Cambridge, în 1910). (*N.t.*)

asupra lui Wittgenstein a fost puternic. Pînă acum lecturile sale filozofice fuseseră limitate; citise cîte ceva din opera lui Schopenhauer, dar nu prea mult în plus. Cartea lui Russell l-a familiarizat cu ultimele evoluţii din logică şi filozofie, evoluţii datorate lui Gottlob Frege şi Russell însuşi. Wittgenstein a fost incitat de aceste idei şi s-a decis să le studieze. În 1911 l-a contactat pe Frege la Universitatea din Jena, pentru a-i arăta un eseu pe care îl scrisese şi pentru a-i solicita îndrumarea. Frege l-a sfătuit să studieze cu Russell la Cambridge. Ca atare, la începutul lui 1912, Wittgenstein a sosit la Cambridge şi s-a înscris ca student.

Wittgenstein a petrecut numai cinci trimestre la Cambridge. Cu toate acestea, a fost o perioadă deosebit de instructivă pentru el. A discutat despre logică şi filozofie cu Russell, care a spus despre el, într-o scrisoare scrisă la vremea aceea: „[el este] cel mai capabil individ pe care l-am întîlnit după Moore". Relaţia dintre Wittgenstein şi Russell a încetat curînd să mai fie cea dintre un elev şi un profesor, şi deşi David Pinsent, prietenul lui Wittgenstein, remarca în jurnalul său: „este evident că Wittgenstein este unul dintre discipolii lui Russell şi îi datorează enorm", influenţa nu a fost doar unilaterală, după cum vom vedea mai tîrziu.

Călătoriile îl interesau mult pe Wittgenstein. În 1913, împreună cu Pinsent, a vizitat mai întîi Islanda şi apoi Norvegia. A fost atras de Norvegia şi s-a întors acolo singur mai tîrziu, în 1913. Şi-a construit o colibă într-un colţ izolat al unei ferme de lîngă

Skjolden și a rămas acolo, în afara unei scurte vizite de Crăciun la Viena, pînă în vara lui 1914. Și-a dedicat timpul cercetărilor de logică. G. E. Moore a venit în vizită și, pe cînd era acolo, și-a notat cîte ceva despre munca lui Wittgenstein. Această muncă a reprezentat cea dintîi fază în elaborarea primei cărți a lui Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Cînd a izbucnit războiul, în 1914, Wittgenstein era acasă, la Viena. În cîteva zile s-a înrolat în armata imperială. Cea mai mare parte din următorii doi ani el a fost mecanic la o unitate de artilerie pe frontul de est, mai întîi în Cracovia și apoi lîngă Lvov. În 1916 a fost trimis la Olmütz pentru a se pregăti să devină ofițer. Acolo l-a întîlnit pe Paul Engelmann și au discutat împreună despre religie; Engelmann a publicat ulterior o mărturie a prieteniei lor în care arată ce semnificație mare aveau problemele religioase pentru Wittgenstein pe vremea aceea.

Wittgenstein s-a întors la regimentul său în 1917, activînd ca observator de artilerie. La începutul lui 1918 a fost trimis în misiune la un regiment de artilerie de munte din Tirol, pe frontul de sud. Cînd eforturile de război austro-ungare au eșuat, în noiembrie, cea mai mare parte a armatei imperiale din sud, inclusiv Wittgenstein, a fost luată în prizonierat de către italieni. Wittgenstein a rămas prizonier lîngă Monte Cassino pînă spre sfîrșitul lui 1919.

Războiul a avut un efect important asupra lui, cel puțin sub două aspecte. Primul a fost că i-a schim-

bat profund atitudinea personală, îndeosebi în legătură cu proprietățile și cu modul de viață. Înainte de război, tatăl său îi lăsase o avere substanțială. Mai înainte de aceasta trăise așa cum ne-am putea aștepta să trăiască fiul unui milionar generos. De exemplu, se povestește că într-o zi cînd a pierdut un tren de la Manchester la Liverpool s-a apucat imediat să încerce să închirieze un tren privat, lucru pe care la vremea aceea cineva destul de bogat îl putea face. Mai mult, Pinsent amintește că în vizita lor în Islanda (pentru care a plătit Wittgenstein) au călătorit atît de luxos și cu un asemenea alai de servitori, încît au atras remarcile sarcastice ale altor turiști. Se mai pare că înainte de război Wittgenstein era scrupulos în alegerea cravatelor. Toate acestea s-au schimbat. Wittgenstein și-a dat întreaga sa avere fraților și surorilor sale — a considerat că, de vreme ce ei erau deja bogați, mai mulți bani nu aveau să-i corupă — și de atunci înainte a trăit în totală simplitate și fără fast, printre altele purtînd rar, dacă a mai purtat vreodată, o cravată.

Motivele schimbării nu sînt pe deplin clare. E posibil ca ele să se lege de faptul că pe frontul de Est, la un moment dat în timpul primei jumătăți a lui 1915, și-a procurat și a citit Evangheliile povestite de Tolstoi — *Evangheliile pe scurt* — și a fost profund mișcat. (Se pare că mai tîrziu, cînd a citit chiar Evangheliile și a descoperit că erau oarecum diferite, a trebuit să fie lămurit de superioritatea lor asupra versiunii lui Tolstoi.) Se mai poate ca austeritatea și simplitatea vieții cazone să se fi dovedit

potrivite lui; arătase o oarecare înclinație ascetică înainte de război, după cum sugerează și izolarea lui în Norvegia, iar experiența obiceiurilor din armată s-ar putea să fi confirmat această predilecție. În orice caz, scrisorile și conversațiile înregistrate ale lui Wittgenstein arată că avea o percepție sumbră a ceea ce considera că sînt păcatele sale, probabil datorită homosexualității lui, și în consecință era predispus la penitență. Oricare ar fi motivele, cînd a părăsit lagărul de prizonieri de război în 1919 Wittgenstein devenise, evident, individul neobișnuit, chiar excentric, adesea ursuz, ai cărui ultimi ani sînt așa bine înfățișați de principalii săi biografi.

Al doilea element relevant a fost că atunci cînd Wittgenstein a fost luat prizonier avea în raniță manuscrisul cărții sale, *Logische-Philosophische Abhandlung*, cunoscută cititorilor de limbă engleză ca *Tractatus Logico-Philosophicus* (nume sugerat de Moore, ca imitație după *Tractatus Teologico-Politicus* al lui Spinoza). Wittgenstein a lucrat la ea de-a lungul anilor de război și a definitivat-o în lagărul din Monte Cassino unde, printr-un noroc, a întîlnit pe cineva interesat în logică și cu care a putut să-și discute ideile.

În prima parte a lui 1919 Wittgenstein a reușit să-i trimită lui Russell scrisori din Italia, spunîndu-i de existența *Tractatus*-ului și chiar trimițîndu-i, prin influența lui John Maynard Keynes, o copie a manuscrisului. După eliberarea sa, Wittgenstein a făcut o serie de încercări pentru a-i fi publicată cartea, toate nereușite. În disperare de cauză, a lăsat această

treabă în seama lui Russell, care a aranjat în cele din urmă publicarea acceptînd să contribuie cu o introducere. *Tractatus*-ul a apărut în limba germană în 1921 și în traducere engleză în 1922. Cînd Wittgenstein a văzut introducerea lui Russell a fost indignat, plîngîndu-se că, în ciuda faptului că el și Russell discutaseră cartea rînd cu rînd la o întîlnire din Olanda, la sfîrșitul lui 1919, Russell nu îi înțelesese ideile și le deformase.

Tractatus a fost singura lucrare filozofică pe care Wittgenstein a publicat-o în timpul vieții. Cînd a încheiat-o, el a considerat că a rezolvat toate problemele filozofiei și, în acord cu această convingere, a renunțat la activitatea filozofică și și-a îndreptat atenția în altă parte. În timpul prizonieratului se hotărîse să devină învățător și și-a pus imediat în aplicare această decizie. A urmat un curs de un an pentru învățămîntul primar, absolvind în iulie 1920. În toamna aceea a debutat ca învățător în Trattenbach, un sat aflat între dealuri, la sud de Viena. A petrecut acolo doi ani de nefericire crescîndă, apoi s-a transferat la Puchberg-am-Schneeberg. Aici, ca și la primul său post, au apărut fricțiuni între Wittgenstein și unii dintre părinții elevilor săi, și după doi ani s-a transferat din nou, de această dată la Otterthal. Acolo a scris și a publicat un dicționar de pronunție pentru uzul școlilor primare. Dar din nou au apărut probleme cu părinții; se pare că temperamentul lui Wittgenstein și pretinsa severitate a metodelor sale disciplinare au provocat plîngeri. În aprilie 1926, înainte ca în urma plîngerilor să fie

inițiată o acțiune oficială, Wittgenstein a demisionat și s-a întors la Viena.

Eșecul său în cariera de învățător l-a deprimat profund. Și-a luat o slujbă ca grădinar la o mînăstire din Hütteldorf, în afara Vienei, și pentru a treia oară s-a gîndit să devină călugăr (prima dată a fost chiar înainte de războiul mondial, a doua după eliberarea din lagărul de prizonieri). A mers atît de departe încît a făcut demersuri pentru a intra într-un ordin religios; la interviu i s-a sugerat că motivele pentru care dorea să devină călugăr nu erau cele potrivite și că nu va găsi în viața monahală ceea ce căuta. Din această stare disperată Wittgenstein a fost salvat de două schimbări. Una a fost că a început să fie din ce în ce mai implicat în proiectarea și construirea unei case pentru una din surorile sale. La început a lucrat în colaborare cu arhitectul, care era prietenul său Paul Engelmann, dar curînd a preluat controlul deplin. Fiecare detaliu al casei s-a bucurat de atenția sa meticuloasă; radiatoarele pentru încălzit, de exemplu, trebuiau să fie poziționate cu exactitate, pentru a nu perturba simetria camerelor. Din partea unora, casa a primit multe laude; în opinia lui G. H. von Wright avea aceeași „frumusețe statică" precum *Tractatus*-ul. Este o clădire într-un stil modern, fără ornamente, influențat de opera lui Adolf Loos, pe care Wittgenstein îl admira.

Implicarea în construcția casei a contribuit mult la restabilirea lui Wittgenstein după problemele sale și l-a dispus favorabil pentru a doua schimbare, care a fost că filozofii de la Universitatea din Viena l-au

contactat și l-au invitat să participe la discuțiile lor. Wittgenstein a acceptat și, ca urmare, a început să reia treptat activitatea filozofică. De fapt, el se aflase în contact cu filozofia și în timpul anilor petrecuți ca învățător, prin intermediul unui tînăr filozof englez, F. P. Ramsey, care ajutase la efectuarea traducerii englezești a *Tractatus*-ului și care l-a vizitat pe Wittgenstein în Austria de mai multe ori. Dar, deși Wittgenstein a discutat *Tractatus*-ul cu Ramsey destul de amănunțit, acesta nu l-a putut convinge să revină la filozofie. Acum însă a fost căutat de Moritz Schlick, profesor la Universitatea din Viena și fondator al „Cercului de la Viena", un grup activ de filozofi și oameni de știință care au lucrat strîns împreună începînd din 1925. Schlick nu a reușit să-l atragă pe Wittgenstein în cadrul Cercului însuși, dar el și diferiți colegi ai săi s-au întîlnit din cînd în cînd cu acesta. Pe măsură ce interesul filozofic al lui Wittgenstein a reînviat, el a văzut că *Tractatus*-ul său nu rezolvase pînă la urmă toate problemele filozofiei. Acesta a fost stimulul pentru evoluția celei de-a doua faze a activității sale filozofice, în multe privințe destul de diferită de prima.

Un rezultat important al contactelor lui Wittgenstein cu Schlick și cu alții din Cerc a fost întoarcerea sa la Cambridge în 1929. Descoperise că poate propune *Tractatus*-ul pentru obținerea doctoratului în filozofie, după încă un an de rezidență. S-a înscris cum se cuvenea, avîndu-l pe Ramsey ca supervizor și pe Russell și Moore ca examinatori. Se spune că Moore, care, la fel cu alții din generația mai veche,

nu agrea doctoratul în filozofie, un proaspăt import din Statele Unite pe atunci, a scris în raportul său de examinator: „*Tractatus*-ul este lucrarea unui geniu, dar altminteri satisface cerințele pentru un doctorat în filozofie." După acordarea titlului, Wittgenstein a decis să-și asigure o poziție la Cambridge. El a candidat pentru o bursă de cinci ani la Trinity College și, cu ajutorul generos al lui Russell, dat sub forma unui raport către colegiu asupra propunerilor de cercetare ale lui Wittgenstein, aceasta i-a fost acordată în 1930. A intrat acum în faza filozofică cea mai fertilă și productivă, în care a scris din plin.

Pe cînd bursa i se apropia de sfîrșit, Wittgenstein s-a hotărît să emigreze în Uniunea Sovietică, țară ce se bucura pe atunci de o anumită vogă în cercurile din Cambridge. Ca admirator pasionat al lui Tolstoi și Dostoievski, el nutrea de multă vreme admirație pentru Rusia. Ca atare, a învățat rusește și în 1935 a vizitat U.R.S.S. împreună cu un prieten. Nu este clar de ce și-a schimbat decizia de a se stabili acolo, dar, după un an petrecut în coliba sa din Norvegia, s-a întors la Cambridge și în 1939 i-a luat locul lui Moore ca profesor de filozofie. Înainte să-și înceapă munca de profesor a izbucnit războiul. Pînă în 1944 Wittgenstein a lucrat ca brancardier, mai întîi la *Guy's Hospital* din Londra și apoi la *Royal Victoria Infirmary* din Newcastle (pe Tyne). Adoptase cetățenia britanică, așa că nu era pasibil de internare într-un lagăr.

În cei doi ani universitari 1945–1946 și 1946–1947, Wittgenstein a ținut cursuri la Cambridge. Viața de

profesor i-a fost extrem de neplăcută, mai ales în detaliile ei; el găsea, de pildă, conversația de la masa profesorilor atît de dezagreabilă, încît se ferea să mănînce acolo. La sfîrșitul lui 1947 a demisionat din funcție și a plecat în Irlanda, trăind o perioadă de timp într-o cabană de pe coasta Galway, iar mai tîrziu într-un hotel din Dublin. Aici a realizat lucrarea majoră a filozofiei sale tîrzii, *Cercetări filozofice*. Sănătatea lui era șubredă; după o vizită în Statele Unite, în 1949, a descoperit că avea cancer. De atunci și pînă la moartea sa, în 1951, a trăit împreună cu diferiți prieteni în Oxford și Cambridge. A continuat să-și însemneze ideile filozofice, cînd îi permitea sănătatea, pînă aproape de sfîrșit.

Există, în biografii și memorii, portrete vii ale lui Wittgenstein. Cele mai multe au fost scrise de oameni puternic influențați de el, și ca urmare nu oferă descrieri imparțiale. Totuși, puse laolaltă cu cele cîteva tablouri mai obiective existente și cu propriile lui scrisori, ele furnizează o imagine spectaculoasă a omului și a caracterului său. În ele, Wittgenstein apare ca un individ puternic, fără odihnă, dominant, un om profund și complicat, față de care lumea reacționa fie prin adulație, fie prin aversiune.

Biografii principali au ajuns să-l cunoască pe Wittgenstein pe cînd erau tineri studenți, iar el se apropia de cincizeci de ani, ceea ce ar putea explica în parte venerația lor. Ei îl descriu ca avînd în jur de un metru șaizeci și opt înălțime, o privire scrută-

toare și o purtare dură, inflexibilă. Aproape toți cei care au lăsat o mărturie a întîlnirilor cu Wittgenstein comentează forța personalității sale și povestesc cum sub farmecul lui se simțeau ca magnetizați de intensitatea expresiei sale și a gesturilor izbitoare pe care le făcea cînd conferenția.

Wittgenstein preda gîndind cu voce tare în fața unui grup de studenți în apartamentul său de la Trinity. Aceștia îl știau ca fiind faimos datorită *Tractatus*-ului, însă în timpul seminariilor el repudia multe din afirmațiile centrale ale cărții, producînd o serie de noi idei filozofice în locul lor. Ca atare, ei simțeau că erau martori la ceva important. Și nu doar important, ci dramatic; era stilul de predare al lui Wittgenstein să se lupte cu problemele sale în fața lor, strigînd uneori: „Astăzi sînt tîmpit!“ iar alteori stînd într-o tăcere intensă, prelungită. Remarcile studenților, dacă nu întîlneau aprobarea sa, stîrneau replici zdrobitoare. Calvarul orelor lui Wittgenstein nu satisfăcea gustul oricui, dar ele au lăsat o impresie atît de profundă asupra unora încît, după aceea, ei au fost incapabili să se gîndească la filozofie altfel decît în felul lui Wittgenstein.

Fotografia care-l arată pe Wittgenstein într-un șezlong, în apartamentul său prost mobilat din Trinity, conducîndu-și orele în maniera tocmai înfățișată, este într-un fel una nereprezentativă, căci Wittgenstein și-a petrecut doar o mică parte din viață predînd la Cambridge. El era, de fapt, un nomad, un călător dezrădăcinat, alergînd dintr-o țară în alta și dintr-un loc în altul, alternînd șederile mai lungi cu multele călătorii mai scurte, neobosite, tră-

ind singur, cu excepția vizitelor și a excursiilor cu prietenii. Șederile sale într-un loc rareori au durat mai mult de cîțiva ani. La aceasta s-a adăugat numărul diferitelor ocupații pe care circumstanțele sau propria sa alegere l-au făcut să le aibă: student, soldat, învățător, grădinar, arhitect, nomad, profesor universitar — dintre care nici una nu pare să-i fi dat satisfacție. Viața sa a fost prin urmare una fragmentată și dispersată și, se pare, nu prea des sau pentru prea multă vreme fericită.

Față de unii oameni Wittgenstein a dovedit bunăvoință. Înainte de războiul din 1914–1918 a făcut un cadou în bani, anonim și generos, pentru doi poeți. A fost capabil de prietenii apropiate și, deși era groaznic de pretențios ca prieten, mulți dintre cei care au avut această relație cu el i-au devenit profund atașați și loiali. A avut relații apropiate cu cîțiva dintre elevii săi. Totuși, față de alții Wittgenstein putea fi crud și distant. Unii biografi — cei care nu sînt discipoli — îl descriu ca fiind capabil de aroganță, intoleranță și grosolănie. A pricinuit neliniște în rîndul familiilor unora dintre elevii săi din cauza puterii sale de influență asupra lor. Întotdeauna el a căutat să descurajeze oamenii să urmeze cariere universitare; cîțiva elevi talentați au abandonat filozofia la insistențele sale, unul dintre ei — spre satisfacția lui Wittgenstein — petrecîndu-și tot restul vieții lucrînd într-o fabrică de conserve.

O chestiune neglijată, care ar putea conduce la o înțelegere atît a caracterului cît și a filozofiei lui Wittgenstein, este cea privitoare la natura educației

sale formale. Din cele schițate mai sus, reiese că, după ce a fost educat acasă în regimul excentric al tatălui său, Wittgenstein a avut trei ani de școală, urmați de scurte șederi în diferite instituții, de la Colegiul tehnic din Berlin și pînă la Universitatea din Cambridge. În afara certificatului de învățător, singura calificare universitară a lui Wittgenstein a fost doctoratul în filozofie de la Cambridge, obținut la vîrsta de patruzeci de ani. N-a fost în nici un caz un savant; nu a studiat filozofii clasici cu atenție (pe mulți dintre ei nu i-a studiat deloc) și și-a descurajat energic studenții să o facă.

În contrast cu această educație împrăștiată și fragmentată este faptul că primii ani ai lui Wittgenstein au fost petrecuți într-un cămin extrem de cultivat. Pe lîngă muzică, el a învățat mai multe limbi și apoi a adăugat altele — latina, norvegiana și rusa. Fără îndoială că în tinerețe a fost interesat de viața intelectuală înfloritoare din Viena. Un indiciu pentru aceasta este că a citit cîte ceva din filozofia lui Schopenhauer, la modă pe atunci printre intelectualii și artiștii vienezi (unul dintre cadourile lui Mahler pentru tînărul Bruno Walter a fost un set complet al operelor lui Schopenhauer). Această combinație dintre educația formală fragmentară a lui Wittgenstein, pe de o parte, și mediul său cultivat și aristocrat de acasă, pe de alta, poate explica în parte caracterul neobișnuit al spiritului și intereselor sale. Poate că educația neortodoxă nutrește originalitatea, sau poate că originalitatea nativă este înăbușită de prea mult învățămînt formal. În orice

caz, Wittgenstein nu a fost produsul unei educații tipice, iar caracterul operei sale poartă mărturia acestui fapt. Aceasta îi conferă și o altă distincție: se prea poate ca el să fi fost ultimul personaj important în filozofie care nu a urmat un regim universitar strict și ortodox, ca o condiție pentru a fi luat în serios de comunitatea filozofică.

2
Filozofia timpurie

În acest capitol voi discuta lucrarea filozofică timpurie a lui Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. O apreciere a doctrinelor principale ale acestei cărți face filozofia tîrzie a lui Wittgenstein mult mai ușor de înțeles.

Secțiunile 2 și 3 sînt dedicate *Tractatus*-ului în sine. Secțiunea 1 conține o explicație a cîtorva chestiuni de fond ce ne ajută să facem *Tractatus*-ul mai inteligibil. Capitolul se încheie cu cîteva remarci asupra influenței lucrării timpurii a lui Wittgenstein asupra altor filozofi (secțiunea 4).

Punerea în scenă din secțiunea 1, deși intenționată să fie o pregătire generală pentru discutarea *Tractatus*-ului, este adresată mai ales acelora care sînt neinițiați în filozofie. Ea conține o descriere a anumitor concepții din logică și filozofie care joacă un rol important în gîndirea timpurie a lui Wittgenstein. Am expus aceste lucruri într-un mod direct.

1. Cadru și țeluri

Țelul lui Wittgenstein din *Tractatus* este declarat în prefață. El este de a arăta că problemele filozofiei

pot fi rezolvate ajungînd la o înțelegere adecvată a modului de funcționare a limbajului. El stabilește aceasta spunînd că vom rezolva problemele filozofiei atunci cînd vom înțelege „logica limbajului nostru" (T, pp. 35–36). Aceasta este, într-adevăr, ideea dominantă în toată filozofia lui Wittgenstein și ea asigură o continuitate între fazele ei timpurii și tîrzii. Totuși, după cum vom vedea, concepția lui Wittgenstein despre „logica limbajului" diferă marcant în aceste două faze, ultima avînd la bază repudierea unora dintre temele centrale ale primei faze.

Țelul lui Wittgenstein, astfel stabilit, are două aspecte. Obiectivul său este de *a rezolva problemele filozofiei*, și el intenționează să facă asta *arătînd cum funcționează limbajul*. Ceea ce-și propune să demonstreze *Tractatus*-ul este de ce o înțelegere a limbajului ar „rezolva problemele filozofiei" — așa cum face, în felul ei diferit, și filozofia tîrzie a lui Wittgenstein. Ne vom întoarce curînd la această demonstrație. Mai întîi, este necesar să vedem ce se înțelege prin expresia „problemele filozofiei".

Filozofia poate fi descrisă ca încercarea de a clarifica și, dacă se poate, de a da un răspuns la o serie de întrebări fundamentale și încurcate care se ivesc atunci cînd încercăm să ne înțelegem pe noi înșine și universul pe care îl locuim, într-un mod general și atotcuprinzător. Printre multe alte lucruri, aceste întrebări privesc existența și realitatea, cunoașterea și opinia, rațiunea și raționarea, adevărul, înțelesul și valorile etice și estetice. Întrebările în sine sînt de forma: Ce este realitatea? Ce fel de lucruri există în mod ultim? Ce este cunoașterea și

cum ajungem la ea? Cum putem fi siguri că pretențiile noastre de cunoaștere nu sînt într-un fel sistematic greșite? Care sînt canoanele raționării corecte? Care este, din punct de vedere moral, modul corect de a trăi și de a acționa și de ce?

Problemele filozofice nu sînt probleme care să poată fi rezolvate cu mijloace empirice — privind printr-un telescop sau un microscop, sau făcînd experiențe într-un laborator. Sînt probleme conceptuale și logice, care reclamă o investigație conceptuală și logică. De-a lungul mileniilor, s-a investit mult geniu în sarcina de a clarifica și a răspunde la întrebările filozofiei. Unii filozofi au încercat să construiască teorii explicative, uneori foarte elaborate și ambițioase în scopurile propuse; alții au încercat să clarifice și să rezolve probleme particulare prin critică și analiză meticuloasă. Aproape toți cei care au contribuit la filozofie de-a lungul istoriei acesteia au căzut de acord că noțiunile menționate mai sus — existență, cunoaștere, adevăr, valoare — sînt extrem de importante, și pe acest consens s-a bazat dezbaterea filozofică desfășurată începînd cel puțin din Antichitatea clasică.

Wittgenstein merge împotriva acestui curent. Opinia sa este că sarcina proprie filozofiei nu este cea a angajării în chestiunile menționate, căci după părerea sa ele implică probleme iluzorii care răsar ca rezultat al unor neînțelegeri asupra limbajului. Sarcina *proprie* filozofiei, spune el, este să clarifice natura gîndirii și a vorbirii, căci atunci problemele tradiționale ale filozofiei vor fi recunoscute ca false și ca atare vor dispărea. Opera lui Wittgenstein —

atît opera sa timpurie concretizată în *Tractatus* cît și opera sa tîrzie — este dedicată „soluționării" problemelor tradiționale ale filozofiei în acest fel.

Fundamentală pentru *Tractatus* este ideea că limbajul are o structură de bază logică, a cărei înțelegere arată limitele a ceea ce poate fi spus clar și cu sens. Importanța acesteia, în opinia lui Wittgenstein, este că ceea ce poate fi *spus* este același lucru cu ceea ce poate fi *gîndit*, astfel încît, o dată ce e captată natura limbajului, și deci a ceea ce poate fi gîndit clar și cu semnificație, s-a arătat limita dincolo de care limbajul și gîndirea devin nonsens. Pe acest tărîm, crede Wittgenstein, dincolo de granițele sensului, răsar problemele filozofice tradiționale, iar apariția lor este tocmai rezultatul încercării noastre de a spune ceea ce nu se poate spune — echivalent, după el, cu încercarea de a gîndi ceea ce este de negîndit. El prezintă această chestiune atît la începutul, cît și la sfîrșitul *Tractatus*-ului în aserțiunea, de acum faimoasă, că „ceea ce poate spune în genere se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă" (T, p. 35 și cf. T 7). Wittgenstein dă acestei afirmații o expresie mai completă într-o scrisoare către Russell: „Chestiunea principală [din *Tractatus*] este teoria a ceea ce poate fi exprimat de propoziții — adică de către limbaj — (și, ceea ce revine la același lucru, care poate fi *gîndit*) și a ceea ce nu poate fi exprimat de propoziții, ci doar arătat; teorie care, cred eu, este problema cardinală a filozofiei."

Rezultatul acestor afirmații, pentru Wittgenstein, este că sarcina proprie filozofiei este de „a nu spune

nimic afară de ceea ce poate fi spus, adică propozițiile științei naturii — adică ceva care nu are de-a face cu filozofia — și apoi, ori de cîte ori altcineva ar căuta să spună ceva metafizic, a i se demonstra că a eșuat în a da un înțeles anumitor semne din propozițiile sale" (T 6.53)[1]. Dar acest rezultat negativ nu e totul căci, în concepția lui Wittgenstein, chestiuni ca etica și estetica, religia și „problemele vieții" (T 6.52) nu sînt în sine excluse ca fiind fără sens: numai încercarea de a *spune* ceva despre ele este astfel: „Există, într-adevăr, lucruri care nu pot fi puse în cuvinte. Ele *se arată*. Ele sînt ceea ce este mistic" (T 6.522). Aici, „a arăta" mai degrabă decît „a spune" este tot ceea ce este posibil. Wittgenstein vorbește uneori de „jumătatea a doua, cea mai importantă, nescrisă" a *Tractatus*-ului, înțelegînd prin aceasta că problemele cu adevărat semnificative sînt identificate de ceea ce *nu* spune *Tractatus*-ul, căci acesta arată dinăuntrul limitelor limbajului ceea ce este important. Într-o altă scrisoare el spune: „Căci eticul este delimitat dinăuntru, așa cum este, de către cartea mea... Toate lucrurile despre care *mulți bîiguie* astăzi le-am definit în cartea mea rămînînd tăcut în privința lor."

Sarcina pe care și-o propune Wittgenstein în *Tractatus* este prin urmare să explice, în ideea de a

---

[1] Pentru traducerea fragmentelor din *Tractatus* am folosit atît traducerea românească a lui Alexandru Surdu (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, București, 1991) cît și traducerea făcută de mine după varianta engleză dată de Grayling (confruntînd cu originalul german), pe care am preferat-o acolo unde păstrarea traducerii lui Alexandru Surdu ar fi îngreunat înțelegerea intențiilor explicative ale autorului englez. (*N.t.*)

stabili chestiunile anterioare, cum lucrează limbajul. Mai precis, sarcina sa este să dezvăluie natura limbajului și a relațiilor sale cu lumea, ceea ce în fapt revine la a explica felul cum înțelesul se atașează propozițiilor pe care le asertăm. Ca atare, el își dedică mare parte din atenție în *Tractatus* pentru a descrie ce sînt propozițiile și în ce constă înțelesul lor. Iar pentru Wittgenstein acesta este, după cum am văzut, același lucru cu a identifica limitele *gîndirii*; de vreme ce limitele limbajului și ale gîndirii sînt aceleași, o investigație a celor dintîi constituie o investigație a celor din urmă. *Această* trăsătură a proiectului lui Wittgenstein trebuie avută în vedere peste tot, căci ea este centrală.

Atît țelul lui Wittgenstein, cît și felul în care el încearcă să îl atingă, nu pot fi înțelese adecvat dacă nu se cunoaște ceva despre cadrul filozofic al lucrării sale. Acest cadru constă în evoluții ale logicii și filozofiei, multe dintre ele datorate scrierilor lui Frege și Russell, care apăruseră în deceniile de dinaintea publicării *Tractatus*-ului, și pe care Wittgenstein le-a aflat de la Russell în timp ce studia cu el la Cambridge. Voi începe prin a expune trăsăturile sale relevante.

O chestiune de care se cuvine să ne ocupăm mai întîi privește noțiunea de *judecată*[2] din filozofie,

---

[2] Adoptăm următoarea convenție de traducere conjuncturală: vom traduce în acest pasaj, în care autorul distinge terminologic cele două cuvinte, termenul englez *proposition* prin termenul românesc „judecată“, iar termenul englez *sentence* prin termenul românesc „propozițiune“.

căci se vorbește adesea despre judecăți în cele ce urmează. Lăsînd deoparte anumite complicații, putem spune că o judecată este ceva asertat, sau propus pentru a fi acceptat ca adevărat, de exemplu: „masa este maro", „această carte este despre Wittgenstein", „plouă". Dar judecățile nu trebuie confundate cu *propozițiunile* folosite pentru a le exprima. O propozițiune este un șir de cuvinte bine format gramatical în orice limbaj, scris sau spus de către cineva într-un anumit moment și un anume loc. O propozițiune nu trebuie decît să se supună regulilor gramaticale ale limbajului căruia îi aparține, pentru a fi o propozițiune; nu trebuie, în plus, să fie „cu sens" — șiruri de cuvinte ca „idei verzi dorm cu furie" sînt calificate drept propozițiuni, în ciuda faptului că nu au nici un sens. O propoziție, pe de altă parte, reprezintă *ceea ce este asertat* atunci cînd o propozițiune (mai exact, o propozițiune declarativă) este folosită cu sens și cu un rost — judecățile și propozițiunile sînt deci lucruri complet diferite. Această diferență poate fi sesizată cel mai bine observînd că propozițiuni *diferite*, pronunțate sau scrise de oameni diferiți, în momente și locuri diferite, pot să spună toate *același* lucru — adică să exprime aceeași judecată, și că *aceeași* propozițiune, folosită în aceleași sau în diferite ocazii de diferite persoane

---

Distincția dintre felul cum sînt înțeleși cei doi termeni poate fi sesizată prin chiar expunerea autorului englez. Dat fiind că, în *Tractatus*, Wittgenstein folosește doar termenul german *Satz*, tradus în engleză prin *proposition*, vom reveni mai departe la traducerea lui *proposition* prin „propoziție". (*N.t.*)

poate să spună lucruri *diferite* — adică să exprime judecăți diferite. Iată cîteva exemple: propozițiunile *plouă, il pleut, es regnet, xia yu*[3], extrase din română, franceză, germană și respectiv chineză, exprimă toate aceeași judecată, anume că plouă. Aceasta ilustrează primul caz. Invers, cînd *eu* spun „Am o durere de cap“ și *tu* spui „Am o durere de cap“, sînt spuse două lucruri diferite (sînt exprimate două judecăți diferite) prin folosiri diferite ale aceleiași propozițiuni. Aceasta ilustrează al doilea caz.

Unii filozofi au sugerat că ar trebui să ne gîndim la o judecată ca la *gîndul* transmis prin folosirea unei propozițiuni (sau printr-un set de propozițiuni sinonime, fie în aceeași limbă, fie în limbi diferite). Alții au vorbit despre judecăți ca reprezentînd *înțelesul* propozițiunilor, sau obiectele ce stau înaintea minții atunci cînd cineva cunoaște, crede, își amintește sau speră că ceva are loc — de exemplu, dacă Jack crede că Jill îl iubește pe Jim, atunci, din această perspectivă, obiectul actului lui Jack de a crede este judecata „Jill îl iubește pe Jim“. Cele două interpretări nu se exclud reciproc; judecățile pot fi toate acestea deodată. Nu trebuie să întîrziem acum asupra acestor chestiuni — alte considerații în plus

---

[3] Toate propozițiunile menționate (păstrînd convenția terminologică instituită) sînt date în limbile respective în original. Le-am lăsat astfel, cu excepția propozițiunii *it is raining*, pe care am tradus-o în limba română, pentru că exemplul se bazează tocmai pe faptul că unele dintre ele nu sînt traduse în limba cititorului. Propozițiunea engleză a fost tradusă pentru a păstra analogia: așa cum *it is raining* îi este direct inteligibilă cititorului englez, la fel este cazul cu „plouă“, pentru cititorul român. (*N.t.*)

despre natura judecăților vor apărea mai tîrziu, iar pentru moment această schiță va fi suficientă. Ceea ce este important de observat acum este că în teoria lui Wittgenstein o propoziție este expresia pronunțată sau scrisă a unui gînd; interesul nostru aici, ca atare, nu privește propozițiuni particulare din engleză, germană sau chineză, ci *gîndurile exprimate* atunci cînd sînt folosite aceste propozițiuni.

Subiectele de fundal importante, cu relevanță pentru înțelegerea *Tractatus*-ului, sînt ideile mai noi din filozofie care apar, după cum am menționat mai sus, în lucrările lui Frege și Russell. O modalitate fructuoasă de a începe o discuție asupra acestor idei este a ne îndrepta atenția spre o problemă tratată de Russell într-un celebru articol de analiză logică.

Problema respectivă privește faptul că limbajul comun este adesea înșelător din punct de vedere filozofic — ceea ce înseamnă că ne induce adesea în eroare cu privire la ce putem gîndi în mod legitim despre lume. Problema poate fi ilustrată în felul următor: Să considerăm judecățile (1) „Masa este maro“ și (2) „întîrzierea sosirii sale a fost supărătoare“. Teoria tradițională a *structurii* judecăților le tratează ca avînd două componente, anume un subiect („masa“, „întîrzierea sosirii sale“) și un predicat („este maro“, „a fost supărătoare“). Expresia subiectului se referă la ceva, iar predicatul spune despe acel ceva că are o anumită proprietate sau calitate. Astfel, în (1) proprietatea de a fi maro este afirmată despre o anumită masă, în (2) proprietatea de a fi supărătoare este afirmată despre întîrzierea sosirii cuiva. Acum, acest fel de a gîndi despre

structura judecăților, și în particular despre sarcina îndeplinită de diferitele lor părți, conduce direct la o dificultate pe care o evidențiază contrastul dintre (1) și (2). Judecata (1) pare să fie neproblematică, pentru că există într-adevăr în lume mese pe care să le denote expresia subiectului, și putem afirma despre oricare s-ar potrivi dintre ele că este maro, pentru aceasta folosind expresia predicatului. Dar dacă aplicăm aceeași analiză pentru (2) atunci, pe baza ei, s-ar părea că spunem că există *întîrzieri* în lume, iar aceasta ar trebui să ne facă să ezităm — căci, deși oamenii și lucrurile pot într-adevăr sosi cu întîrziere, e clar că nu ne gîndim că lumea conține lucruri numite „întîrzieri“, cel puțin nu în sensul în care considerăm că ea conține mese. Ideea este deci că forma de suprafață a propozițiunilor din limbajul comun poate ascunde importante diferențe între ceea ce se spune cu adevărat — și deci se gîndește — în diferite cazuri; iar aceasta poate conduce la probleme filozofice și neînțelegeri, și adesea o și face.

Desigur că judecata (2) nu reprezintă o dificultate reală, căci o putem rearanja cu ușurință în așa fel încît referința aparentă la „întîrziere“ să dispară. Am putea spune „el a sosit supărător de tîrziu“, de exemplu. Iar pentru a evita greșelile din gîndirea noastră despre lume sînt potrivite unele parafraze de acest fel. Aceasta arată că, din punct de vedere filozofic, uneori este necesar să fim atenți cu limbajul comun pentru a ne păstra gîndul clar, chiar pînă în măsura în care, ca în exemplul tocmai oferit, trebuie să remodelăm ceea ce spunem într-o formă care

evită implicațiile derutante. Lucrurile stau astfel mai ales atunci cînd luăm în considerație o modalitate mult mai serioasă în care o judecată poate fi problematică: aceasta se întîmplă, de astă dată, atunci cînd ea are ceea ce pare a fi un termen neexceptabil pentru subiect, prin faptul că — precum „masa“ și spre deosebire de „întîrzierea sosirii sale“ — pare să fie o expresie firească și potrivită pentru a ocupa locul subiectului în propoziții, în sensul că pare să denote un lucru existent, dar care cu toate acestea *nu* se referă la nimic. La acest caz mai dificil se aplică faimoasa analiză a lui Russell.

Să considerăm judecata „Regele din prezent al Franței este înțelept“. Ea este perfect inteligibilă, și din cauză că este astfel pare natural să ne întrebăm dacă este adevărată sau falsă. Iar răspunsul la aceasta pare la fel de natural. Nu există un rege al Franței în prezent; expresia subiectului nu reușește să se refere la nimic. Deci, se pare că judecata trebuie considerată falsă. Dar aici există o problemă cu privire la felul în care demonstrăm *de ce* e falsă. Asta pentru că dacă în circumstanțe normale spunem despre ceva (să-i zicem „x“) că x este înțelept, propoziția „x este înțelept“ va fi adevărată dacă x *este* înțelept, și falsă dacă x *nu* este înțelept. Dar dacă nu există nici un x? Cum putem spune despre ceva care nu există că este sau nu înțelept?

Inițial, Russell a acceptat pentru această încurcătură o soluție care fusese propusă de un filozof al secolului al nouăsprezecelea, Alexius Meinong. Soluția era de a spune că fiecare expresie cu o funcție de denotare sau referire dintr-o propozițiune *denotă*

ceva, fie un lucru existent în mod actual, cum e cu masa în „masa e maro", fie un lucru „subzistent", unde prin „subzistență" se înțelege existență non-actuală — un fel de existență reală doar pe jumătate, sau „de politețe". Din această perspectivă, universul conține tot ceea ce poate fi gîndit sau despre care se poate vorbi, inclusiv pe regele din prezent al Franței; dar numai ceva din ceea ce conține universul este existent *în mod actual*. Ca atare, sintagma descriptivă „regele din prezent al Franței" denotă cu adevărat ceva, iar ceea ce denotă ea este un rege subzistent — adică real, dar nu actual — al Franței.

Viziunea lui Meinong nu este atît de extravagantă pe cît pare, căci ea se bazează pe o considerație care este deopotrivă corectă și importantă. Aceasta e că gîndul este intențional, adică este orientat către un obiect, sau focalizat asupra lui, unde prin „obiect" se înțelege orice e menționat atunci cînd cineva răspunde la întrebarea „la ce te gîndești?" Să presupunem că cineva mă întreabă asta cînd mă gîndesc la masa mea și ca atare îi răspund: „la masă". Masa este obiectul „intenționat" de gîndul meu: e lucrul *despre* care este gîndul meu. În mod similar, dacă mă gîndesc la o driadă, obiectul, sau „intenția" gîndului meu, este o driadă. În primul caz, lucrul la care mă gîndesc — masa — există în realitate în lume, în al doilea caz, obiectul gîndului meu are numai existență intențională, adică există numai ca obiect al intenției unui gînd. În oricare din cazuri obiectul intenționat de gînd este orice obiect despre care este gîndul, sau către care este orientat. Pînă aici nu există nici o difi-

cultate. Dar Meinong a mers mai departe, argumentînd că, de vreme ce o driadă poate fi avută în vedere[4] de gîndurile tale la fel de bine cum și de ale mele, existența ei ca un obiect al gîndirii este într-un mod important independentă de oricare din actele noastre de a gîndi despre ea, și că prin urmare ea are chiar o existență reală, deși nu este *actuală*, în sensul de a putea fi întîlnită în lume în același fel ca o masă. În terminologia lui Meinong, pe scurt, driada subzistă.

Pe Russell nu l-a putut mulțumi prea multă vreme această teorie. Ideea entităților subzistente este evident greu de înghițit, iar Russell a spus despre ea că a ajuns curînd să-i ofenseze „viul simț al realității". Un mod rapid de a arăta de ce este să observăm că, dacă această teorie ar fi corectă, fiecare dintre noi ar avea un număr infinit de frați și surori, subzistenți dar non-actuali. Ei, laolaltă cu toate infinitățile de alte entități subzistente, împreună cu toate cele existente cu adevărat, vor alcătui într-adevăr un univers suprapopulat. Ca atare, Russell și-a propus să găsească o analiză a judecăților precum „Regele din prezent al Franței este înțelept" care să le explice inteligibilitatea și deținerea adevărului sau falsității, fără a trebui să invoce o noțiune de subzistență. El a făcut-o arătînd că numele și sintagmele descriptive ce ocupă locul subiectului *gramatical* în propozițiuni nu sînt defel expresii ce referă cu adevărat, și că prin urmare propozițiunile care le conțin, pe locul subiectului gramatical, sînt

---

[4] Engl.: *intended.* (*N.t.*)

înșelătoare cu privire la forma *logică* a judecăților pe care le exprimă. Astfel, „Regele din prezent al Franței este înțelept“ ar trebui să fie văzut în mod corect ca o prescurtare pentru o conjuncție de trei judecăți, afirmînd (1) că există un rege al Franței, (2) că există un singur rege al Franței (ceea ce vizează articolul hotărît „-le“[5], care implică unicitatea), și (3) că oricare ar fi regele Franței, el este înțelept. De vreme ce (1) este falsă, judecata inițială este falsă. Numele proprii ca „Henry“ vor fi tratate în același fel, căci ele pot fi văzute ca descripții deghizate. Dacă spunem „Henry este înțelept“, noi afirmăm: (1) există ceva care este Henry, (2) există, în cazul relevant, un singur asemenea lucru, și (3) acel lucru este înțelept. Dacă toate judecățile (1)–(3) sînt adevărate, atunci „Henry este înțelept“ e adevărată; dacă fie (1), fie (3) este falsă, „Henry este înțelept“ e falsă. Ceea ce se întîmplă aici este că *analizăm* judecățile date în *forma lor logică*, reprezentată în fiecare caz de conjuncția dintre (1)–(3); iar aceasta arată ceea ce spunem (și prin urmare gîndim) în realitate, într-un mod foarte clar — un mod care, pe deasupra, nu implică nici un apel la entități subzistente și altele asemenea.

„Teoria descripțiilor“ a lui Russell, cum este numită analiza de mai sus, ilustrează ceva de o importanță centrală pentru înțelegerea *Tractatus*-ului lui Wittgenstein, și anume ceea ce se înțelege cînd se discută despre *structura logică* sau *forma logică*

---

[5] Am tradus prin „-le“ particula *the* din limba engleză, dat fiind faptul că în limba română articolul hotărît este enclitic. (*N.t.*)

aflată la baza limbajului comun, a cărei investigare promite să ne spună ceva mai semnificativ filozofic despre natura limbajului și a gîndirii în sine. Or, tocmai o asemenea investigație constituie sarcina de căpetenie a *Tractatus*-ului.

Wittgenstein a admirat mult „teoria descripțiilor" a lui Russell, pe care, în perioada sa timpurie, a luat-o ca paradigmă pentru cum trebuie tratate problemele filozofice. El comentează în *Tractatus*: „Orice filozofie este o « critică a limbajului ». [...] Este meritul lui Russell de a fi arătat faptul că forma logică aparentă a propoziției nu trebuie să fie forma ei reală" (T 4.0031). Conceptul de formă logică implică totuși mai mult decît a apărut pînă acum, mai ales cu privire la natura *logicii* în ai cărei termeni e să fie descrisă această formă subiacentă. Acest lucru este de asemenea important — în fapt, esențial — pentru o înțelegere a *Tractatus*-ului, și, ca atare, trebuie să spunem cîte ceva despre el.

Cînd Russell a dat o analiză a propozițiunii „Regele din prezent al Franței este înțelept" pentru a-i releva forma logică, el nu a făcut-o folosind cele trei propozițiuni numerotate (1)–(3) de mai sus, pentru motivul că riscul neînțelegerii ce însoțește propoziția originală putea foarte bine să reapară în analiza reprezentată de (1)–(3), de vreme ce (1)–(3) sînt ele însele propozițiuni ale limbajului comun. El a folosit în schimb limbajul logicii, pe care îl considera „limbajul perfect" datorită preciziei și clarității sale. Atracția este evidentă. Dacă cineva poate traduce, sau cel puțin parafraza, propozițiunile limbajului comun într-un limbaj formal pe deplin clar,

ce arată exact ceea ce se spune, fără riscul neînțelegerii, atunci se poate pune în vedere structura gîndirii legitime despre lume. Wittgenstein a descris mai tîrziu aceasta ca o descoperire a „esenței ascunse" a gîndirii. Iar acest proiect devine și mai atrăgător cînd cineva realizează că există și alte trăsături anume ale „limbajului perfect" care promit să ne ajute să înțelegem natura gîndirii. O astfel de trăsătură, separat de noțiunea deja întîlnită de „formă logică", este cea a „verifuncționalității"[6]. Explicarea acestei noțiuni, precum și a altora, reclamă o scurtă discutare a logicii înseși, după cum urmează. (În următoarele cîteva pagini există o serie de termeni tehnici simpli; simbolurile folosite nu vor reapărea în altă parte, în această carte, dar ideile asociate cu ele vor apărea — de aceea este important ca ele să fie explicate.)

Abordările moderne ale logicii încep cu Gottlob Frege, ale cărui lucrări principale au fost scrise în ultimele decenii ale secolului al nouăsprezecelea. Pînă la Frege, logica păstrase în esență caracterul pe care i-l dăduse Aristotel, care a făcut prima investigație sistematică a subiectului acum două milenii și jumătate. Pînă în secolul al nouăsprezecelea, logica a fost de fapt privită ca o știință încheiată. Descoperirile și inovațiile lui Frege au fost revoluționare, făcînd imediat logica mai simplă, mai puternică și mai extensivă decît logica tradițională. În mare parte, aceasta se datorește faptului că el a

---

[6] Engl.: *truth-functionality*, ceea ce exprimă proprietatea de a avea (a putea folosi) funcții de adevăr. (*N.t.*)

inventat un limbaj simbolic, bazat pe aritmetică, și care i-a permis să exploreze domeniul cu o mai mare ușurință și mai profund decît fusese pînă atunci posibil. El a numit limbajul său simbolic o „scriere conceptuală", și l-a folosit pentru a construi un set de noi noțiuni logice fundamentale, ce sînt acum centrale în acest domeniu. Argumentarea lui Wittgenstein din *Tractatus* se apleacă în parte asupra acestor noțiuni, pe cîteva dezvoltîndu-le în mod original. Pentru a le explica nu voi folosi „scrierea conceptuală" a lui Frege, ci o variantă comună a simbolismului inventat de Russell și colaboratorul său, A. N. Whitehead, în *Principia Mathematica* (1910–1912). Acest simbolism are atîtea avantaje față de încercările de pionierat ale lui Frege încît acum constituie baza notațiilor logice standard.

Interesul principal în logică este de a identifica și clasifica formele valide de inferență. Noțiunile de „validitate", „formă" și „inferență" sînt noțiuni cheie. Ele pot fi explicate în felul următor. Să considerăm aceste două raționamente: (1) „Tom a stricat ceasul sau Harry a făcut-o. Harry nu a stricat ceasul. Deci Tom a făcut-o." (2) „A plouat marți sau miercuri. Dar miercuri nu a plouat. Deci a plouat marți." Fiecare dintre aceste raționamente are două premise din care este trasă o concluzie, introdusă prin „deci". Premisele constituie temeiuri pentru concluzie. A trage o concluzie din premise înseamnă a o *infera* din ele. Dacă o concluzie poate fi inferată în mod valid din premisele ei, atunci spunem că premisele *implică* concluzia sau că aceasta *urmează din* premise.

Cea mai sumară inspectare arată că (1) și (2) au aceeași structură sau formă. Fiecare spune: „p sau q; nu q; deci p". Ceea ce-l interesează pe logician este întrebarea dacă, lăsînd la o parte particularitățile ceasurilor sau ale vremii, raționamentele de această *formă* sînt astfel încît concluziile lor urmează *totdeauna* din premise. Mai precis, interesul său este de a identifica acele forme ale raționamentului care sînt astfel încît *dacă* premisele lor sînt adevărate, concluziile sînt garantate ca fiind de asemenea adevărate.

Este important de observat că singurul interes al logicianului privește o formă a raționamentului, nu adevărul și falsitatea premiselor și concluziilor sale. Cînd se întîmplă ca premisele unui raționament valid dat să fie adevărate, atunci se spune că un asemenea raționament nu este doar valid, ci și adecvat, ceea ce este un lucru în plus. Distincția între validitate și adecvare[7] este una semnificativă, căci multe raționamente pot fi valide în ceea ce privește forma lor („formal valide") fără a fi adecvate, adică fără a garanta adevărul concluziilor lor, ca în cazul: (3) „Luna nu este făcută din brînză verde sau se rotește în jurul Pămîntului. Dar luna nu se rotește în jurul Pămîntului. Deci este făcută din brînză verde." Acest raționament este valid, dar inadecvat, fiindcă a doua premisă a sa este falsă. Sînt multe alte feluri în care raționamentele pot fi valide dar inadecvate. Acesta este motivul pentru care validitatea este explicată în termenii unui foarte important „dacă": validitatea

---

[7] Engl.: *soundness*. (*N.t.*)

este proprietatea pe care o are un raționament atunci cînd *forma* sa este astfel încît DACĂ premisele sînt adevărate, adevărul concluziei este garantat.

Dat fiind că validitatea, și nu adecvarea, constituie interesul primar al logicianului, nu este necesar să se țină seama de toate considerațiile particulare despre ceasuri, vreme, lună, sau oricare alte chestiuni de fapt, ci numai de structura sau forma raționamentelor. Aceasta permite o simplificare folositoare; se pot folosi simboluri care să reprezinte propoziții[8], cum s-a făcut mai sus în ilustrarea formei împărtășite de (1) și (2) (și de asemenea de (3)). Literele „p", „q" și cele ce le urmează în alfabet sînt utilizate în acest scop. Literele folosite astfel nu sînt, desigur, ele însele propoziții. Ele sînt formule ce „stau pentru" propoziții, în sensul literal că ocupă locurile din raționament în care s-ar afla propozițiile, dacă ar fi să scriem pe larg propozițiunile care le exprimă.

Pasul următor este să analizăm felul în care propozițiile pot fi combinate, pentru a alcătui unele mai complexe. În (1), prima premisă, „Tom a stricat ceasul sau Harry a făcut-o", este o propoziție complexă, alcătuită din două propoziții simple: „Tom a stricat ceasul" și „Harry a stricat ceasul", conectate prin „sau". Forma este „p sau q". Formula compusă

---

[8] Revenim la traducerea termenului *proposition* prin „propoziție", mai ales că avem un context logic care impune această traducere: termenul de „judecată" este folosit în mod tradițional cu referire la silogistica aristotelică, dar nu în logica propozițională modernă. Pentru a marca în continuare distincția dintre *sentence* și *proposition*, în măsura în care se poate socoti că mai apare, vom păstra traducerea lui *sentence* prin „propozițiune". (*N. t.*)

„p sau q“ este desigur o *singură* formulă. Ea diferă de formulele necompuse, sau „atomare“, anume „p“ luat în sine și „q“ luat în sine, numai prin faptul că este compusă. Formulele compuse pot fi ele însele elemente ale unor compuși mai mari. Să presupunem că avem „p sau q“, și o altă formulă compusă „r sau s“. Atunci le vom putea combina, cu „sau“, pentru a produce o singură formulă: „(p sau q) sau (r sau s)“, folosind parantezele într-un mod intuitiv pentru ca totul să rămînă clar. Acest proces al construirii de formule din ce în ce mai complexe poate continua la infinit.

În afară de „sau“ există și alți conectori de mare importanță, anume „și“ și „dacă... atunci...“. Aceștia unesc de asemenea formule atomare pentru a alcătui formule compuse. Putem scrie asemenea formule „p și q“, respectiv „dacă p atunci q“. Pentru a simplifica și mai mult lucrurile, logicienii folosesc semne care să semnifice „sau“, „și“, „dacă... atunci...“ astfel: semnul „∨“ servește pentru „sau“ (provine din cuvîntul latin *vel*, „sau“), semnul „&“ servește pentru „și“, iar săgeata „→“ servește pentru „dacă... atunci...“. Deci scriem „p∨q“, „p&q“, respectiv „p→q“.

Felul în care lucrează aceste conective este problema cu adevărat importantă atît pentru o înțelegere a logicii, cît și pentru o apreciere a filozofiei timpurii a lui Wittgenstein. De fapt, descrierea acestor conective, așa cum o vom face acum, urmărește o abordare sugerată de Wittgenstein în *Tractatus*. Ideea centrală este că adevărul și falsitatea (pe scurt, „valorile de adevăr“) ale unei propoziții compuse

depind în întregime de valorile de adevăr ale propozițiilor sale constituente atomare. De exemplu, valoarea de adevăr a unei propoziții simbolizate prin „p&q" depinde de valorile de adevăr ale lui „p" și „q" luate separat. Aceasta se exprimă spunînd că propozițiile compuse sînt funcții de adevăr ale propozițiilor lor componente atomare. Un tabel simplu ilustrează despre ce e vorba. Sub formulele atomare „p" și „q" scriem toate combinațiile posibile ale valorilor de adevăr pe care le pot avea între ele, în felul acesta:

p	q
A	A
A	F
F	A
F	F

Aici „A" înseamnă „adevărat", iar „F" — fals. În continuare, arătăm în ce condiții formula compusă „p&q" este adevărată. Ceea ce afirmă aceasta este că *ambele* „p" și „q" sînt adevărate. Vom adăuga astfel o coloană sub titlul „p&q", pentru a arăta că singurul caz în care „p&q" este adevărată este cînd fiecare dintre „p" și „q" este independent adevărată:

p	q	p&q
A	A	A
A	F	F
F	A	F
F	F	F

Acest tabel — numit „tabel de adevăr“ — este în fapt un tablou al modului cum lucrează „&“. Același lucru poate fi făcut pentru celelalte conective. De exemplu, înțelegînd că „p∨q“ înseamnă „p sau q sau ambele“, vom scrie tabelul de adevăr după cum urmează:

p	q	p∨q
A	A	A
A	F	A
F	A	A
F	F	F

Aceasta arată că „p∨q“ este adevărată dacă cel puțin una dintre „p“ sau „q“ este adevărată, și falsă dacă atît „p“, cît și „q“ sînt false, tocmai cum ne-am fi așteptat. Ideea importantă este că valoarea de adevăr a formulelor compuse „p&q“, „p∨q“ este determinată de valorile de adevăr ale formulelor lor constituente atomare și de felul în care acestea sînt combinate — adică este o *funcție* a lor. Ca atare, conectorii „&“, „∨“, „→“ sînt numiți *conectori verifuncționali* sau, mai general, „functori de adevăr“.

Există un alt cuvînt logic important, anume „non“, care, deși nu este un conector (nu unește propoziții sau formulele ce le simbolizează), este cu toate acestea un functor de adevăr. Logicienii folosesc semnul „−“ ca servind pentru „non“ și scriu „−p“ pentru „non p“. Modul în care lucrează „−“ este descris de tabelul său de adevăr simplu:

p	–p
A	F
F	A

Cînd „p“ este adevărat, „–p“ este fals, cînd „p“ este fals, „–p“ este adevărat. Urmează că dacă o formulă compusă, să zicem „p∨q“, este adevărată, atunci negația ei, scrisă „–(p∨q)“, este falsă, și viceversa. Să observăm cum sînt folosite parantezele pentru a arăta că semnul negației se aplică întregii formule „p∨q“; dacă am fi scris „–p∨q“, am fi spus ceva diferit, anume „non p, sau q“.

Literele și functorii de adevăr sînt elemente ale unui limbaj care, împreună cu anumite reguli de inferență luate ca primitive, sau axiomatice, constituie ceea ce este numit *calculul propozițional*. El permite logicienilor să exploreze relațiile logice dintre propoziții întregi într-un mod complet sistematic. Adăugarea cîtorva simboluri și reguli permite logicianului să intre *înăuntrul* propozițiilor, de pildă pentru a examina natura inferenței valide cînd structura internă a propozițiilor are importanță. De exemplu, o propoziție ca „masa este maro“, care ar fi reprezentată, să spunem, prin „p“, dacă un logician ar fi interesat doar să investigheze relațiile ei cu alte propoziții întregi, poate fi simbolizată pentru aceste scopuri mai detaliate ca „x este F“ sau, mai succint, „Fx“, unde „x“ este o variabilă individuală (stă pentru lucruri individuale) iar „F“ este o literă predicat stînd în acest caz pentru „– este maro“. Vom obține atunci formule precum „Fx ∨ Gx“,

pronunțate „x este F sau x este G". Să notăm că functorul de adevăr „∨" continuă să funcționeze în acord cu tabelul său de adevăr descris mai sus.

Un ultim pas este să prezentăm moduri ale simbolizării propozițiilor precum „Toți oamenii sînt muritori" și „Unii oameni sînt înalți". Acestea conțin expresii pentru *cuantificatori*, „toți" și „unii", indicînd cît de multe lucruri au o anumită proprietate — în acest caz, cît de mulți oameni sînt muritori sau înalți. Logicienii scriu „(x)", pentru a simboliza „toți x" sau „oricare ar fi x"; astfel, „toți oamenii sînt muritori" este în formă simbolică „(x) (Ox → Mx)", pronunțat „Pentru toți x, dacă x este om atunci x este muritor". Cuantificatorul „unii" poate fi exprimat mai cu folos prin „cel puțin unul", iar logicienii scriu „(∃x)" pentru a simboliza „există cel puțin un x" sau, pe scurt, „există un x". Astfel, „unii oameni sînt înalți" este simbolizat (∃ x) (Ox & Îx), pronunțat „există un x, astfel încît x este om și x este înalt". Cînd aceste noțiuni sînt adăugate calculului propozițional, limbajul rezultat este numit *calcul cu predicate*. Este un limbaj simplu, dar foarte puternic, care echipează logicienii pentru a explora formele de inferență validă și care furnizează filozofilor un instrument pentru a investiga structurile limbajului și ale gîndirii. Acest limbaj — limbajul calculului cu predicate — este ceea ce Russell a numit „limbajul perfect". În cazul „Regele din prezent al Franței este înțelept", Russell l-a folosit pentru a oferi o *analiză completă* a acestei propozițiuni problematice

— adică o descriere completă a formei sale logice. Analiza este:

$$(\exists\ x)\ ((Rx\ \&\ (y)\ (Ry \rightarrow y{=}x))\ \&\ \hat{I}x)$$

unde „R“ stă pentru „rege al Franței“ iar „Î“ pentru „înțelept“. Întreaga formulă se pronunță „există ceva, să-i spunem x, astfel încît x este rege al Franței, și, pentru orice altceva, să zicem y, dacă y este regele Franței atunci y și x sînt identici (aceasta arată că există *un singur* rege al Franței); și x este înțelept“. Ar putea să pară întru cîtva complicat, dar nu este așa. Ideea principală este că nu există nimic înșelător în formula logică prin care s-a analizat „Regele din prezent al Franței este înțelept“ și de acum înainte o dată ce ochiul este familiarizat cu simbolurile, totul este limpede — știm exact ce s-a spus și deci ce s-a gîndit, căci analiza îi pune în evidență în mod explicit structura logică. Să ne amintim țelul lui Wittgenstein: de a arăta că problemele filozofiei vor fi rezolvate o dată ce vom sesiza felul în care lucrează limbajul nostru. Funcționarea limbajului depinde de structura sa logică subiacentă. Deci, pentru a rezolva problemele filozofiei trebuie, spune Wittgenstein, să ne clarificăm natura acestei structuri logice subiacente. *Aceasta* arată importanța logicii în *Tractatus*-ul lui Wittgenstein. O noțiune centrală în descrierea anterioară a logicii este *veri-funcționalitatea*, explicată, după cum am văzut, în termenii tabelelor de adevăr ce arată cum valorile de adevăr ale formulelor compuse depind de valo-

rile de adevăr ale formulelor constituente atomare și de felul în care acestea sînt combinate. Un exemplu în plus ne va ajuta să fixăm această idee cu claritate. Să considerăm formula complexă „(p∨q) & (r∨s)". Valoarea de adevăr a acestei formule depinde de aceea a lui „p∨q" și de a lui „r∨s", luate independent, iar valorile de adevăr ale acestor două formule, la rîndul *lor*, depind de cele ale părților lor — în cazul lui „p∨q" de valorile de adevăr ale lui „p" și „q", luate independent, iar în cazul lui „r∨s" de valorile de adevăr ale lui „r" și „s", luate independent. Astfel, întreaga formulă complexă „(p∨q) & (r∨s)" are o valoare de adevăr care, în cele din urmă, depinde de cea a fiecăreia dintre formulele simple, sau atomare „p", „q", „r", „s", care sînt constituenții săi ultimi, sau „atomi". Ea este o funcție de adevăr a acestor atomi și a felului în care ei sînt combinați cu ajutorul conectivelor „∨" și „&". Această idee joacă un rol crucial în *Tractatus*.

2. *Argumentul* Tractatus-*ului*

Înarmați cu schița ideilor de fond pe care am făcut-o mai sus, putem să trecem acum la *Tractatus*-ul lui Wittgenstein în sine. O chestiune preliminară ce trebuie avută în vedere privește felul în care este structurat *Tractatus*-ul. Metoda lui Wittgenstein, pe care a folosit-o toată viața, era de a-și scrie ideile sub formă de teze și remarci asupra acestor teze, aranjîndu-le apoi într-o ordine de an-

samblu adecvată. În *Tractatus*, Wittgenstein își exprimă concepția sub forma a șapte teze, iar corpul cărții constă în comentarii și dezvoltări ale fiecăreia dintre primele șase, împreună cu comentariile și dezvoltările care derivă din aceste remarci de prim ordin. Pentru ca structura argumentării să se vadă clar, Wittgenstein folosește un sistem de numerotare cu subpuncte. Este un sistem pe care oricine e familiarizat cu documentele oficiale sau de afaceri îl poate înțelege cu rapiditate; punctele principale sînt marcate cu numere întregi (1, 2 etc.), cele subordonate acestora — cu un singur subpunct (1.1, 2.1 etc.), elementele subordonate acestora din urmă, cu două subpuncte (1.11, 2.11 etc.), și așa mai departe, în modalitatea standard. *Tractatus*-ul este destul de minuțios din punct de vedere structural, admițînd pentru remarci numere cu pînă la cinci subpuncte, de exemplu 2.02331; dar principiul de aranjare este urmat cu strictețe, după cum a fost descris. Referirile la *Tractatus* se fac întotdeauna simplu, prin citarea numărului remarcii relevante.

O a doua chestiune de observat este că, deși *Tractatus*-ul este o carte scurtă, gama subiectelor pe care le acoperă este foarte largă. În cadrul argumentului său principal privind limbajul, lumea și relația dintre ele, *Tractatus*-ul se ocupă de asemenea cu următoarele: natura logicii și a formelor logice; probabilitate; conceptul de număr; inducție și cauzalitate; scopul filozofiei; solipsism și probleme despre etică, religie și viață. Cele mai multe dintre aceste subiecte sînt tratate foarte pe scurt și, în consecință, comentariile din *Tractatus* asupra lor par

aforistice și obscure. Însă părerile lui Wittgenstein asupra acestor subiecte sînt fie consecințe, fie corolare ale argumentului principal, de care toate aceste subiecte sînt strîns legate și, ca atare, o înțelegere a acestui argument face destul de clar sensul referirilor respective, după cum vom vedea cînd vom lua în considerație unele dintre ele.

Voi începe prin expunerea pe scurt a argumentului principal din *Tractatus*, revenind apoi pentru a explica mai detaliat fiecare din temele sale principale.

Atît limbajul cît și lumea, spune Wittgenstein, au o structură. Limbajul este constituit din propoziții, iar acestea sînt compuși formați din ceea ce el numește propoziții „elementare", care la rîndul lor sînt combinații de nume. Numele sînt constituenții ultimi ai limbajului. În mod corespunzător, lumea constă din totalitatea faptelor, iar faptele sînt compuse din „stări de lucruri", care la rîndul lor sînt compuse din obiecte. Fiecărui nivel din structura limbajului i se potrivește un nivel din structura lumii. Obiectele, care sînt constituenții ultimi ai lumii, sînt denotate de constituenții ultimi ai limbajului, numele; numele se combină pentru a forma propoziții elementare, care corespund stărilor de fapt, și fiecare dintre acestea se combină mai departe pentru a forma propozițiile și respectiv faptele pe care, într-un fel ce va fi explicat ulterior, aceste propoziții le „înfățișează". Aici, într-o formă preliminară brută, avem o reprezentare a celor două structuri paralele:



Această reprezentare este brută pentru că ea nu ne arată cum lucrează relațiile verticale și orizontale între cele două mulțimi de niveluri, dar este o schiță preliminară folositoare.

Corepondența între propozițiile elementare și stările de lucruri este constituită de faptul că numele din care sînt construite propozițiile elementare denotă obiectele din care sînt construite stările lor de lucruri corespondente; *aranjarea* numelor oglindește logic sau reprezintă[9] aranjarea obiectelor în stările de lucruri. În virtutea acestei relații de reprezentare, propozițiile compuse din propozițiile elementare au sens. Acesta este „teoria reprezentațională a sensului", care stă la baza *Tractatus*-ului, constituind explicația felului în care limbajul și lumea sînt corelate, și deci și a felului în care se atașează sensul la ceea ce spunem, atunci cînd folosim corect limbajul. Mai jos vom vorbi mai mult despre aceasta.

Propozițiile elementare sînt independente logic una de alta. De aceea, e nevoie să spunem care dintre ele sînt adevărate și care sînt false, pentru a da o descriere completă a realității. Aceasta este

[9] Engl.: *pictures*. (*N. t.*)

echivalent cu a spune că realitatea constă din toate stările de lucruri posibile, existente sau nonexistente. Cu alte cuvinte, cum *este* de fapt totul în realitate depinde de ceea ce se petrece sau nu, și de aceea e nevoie să știm care propoziții elementare sînt adevărate și care sînt false, căci numai atunci vom putea indica cum stau de fapt lucrurile în realitate.

Propozițiile sînt formate din propozițiile elementare prin funcții de adevăr folosite drept conectori (mai exact, printr-o singură funcție de adevăr, ca un conector în termenii căruia pot fi definite toate celelalte). Ele sînt astfel *funcții de adevăr* ale propozițiilor elementare. Fiindcă pentru propria lor valoare de adevăr ele depind de valorile de adevăr ale propozițiilor elementare care le constituie, propozițiile vor fi adevărate sau false potrivit cu distribuirea valorilor de adevăr printre propozițiile elementare. Dar există două cazuri importante în care lucrurile nu stau așa: unul, cînd o propoziție e *adevărată indiferent de valorile de adevăr ale constituenților săi*, iar celălalt, cînd o propoziție e *falsă indiferent de valorile de adevăr ale constituenților săi*. În primul caz, propoziția este o *tautologie*, întotdeauna adevărată; în al doilea, este o *contradicție*, întotdeauna falsă. Propozițiile adevărate ale logicii sînt tautologii iar propozițiile adevărate ale matematicii pot fi și ele considerate astfel. Nici propozițiile logice, nici cele matematice nu spun, totuși, nimic despre lume, căci, în virtutea faptului că sînt întotdeauna adevărate, ele sînt compatibile cu *orice*

fel în care s-ar putea întîmpla să fie lumea (cu existența sau nonexistența *oricărei* stări de lucruri).

Cînd un semn sau un șir de semne nu reușește să exprime o propoziție, este vorba de un nonsens. Asta nu înseamnă că un asemenea semn sau șir de semne spune ceva *fals*, ci că el nu spune *absolut nimic*, căci nu reușește să reprezinte nimic din lume, și deci nu are nici o legătură cu lumea. Wittgenstein include „cele mai multe dintre propozițiile filozofiei“ în această clasă. Din această cauză el spune la sfîrșitul *Tractatus*-ului: „Propozițiile mele explică lucrurile în așa fel încît cel care mă înțelege le recunoaște la sfîrșit ca absurde, dacă prin intermediul acestora — pe baza lor — a reușit să le depășească. (El trebuie, ca să spunem așa, să arunce scara pe care s-a urcat.)“ (T6.54; imaginea scării ce poate fi aruncată vine de la Schopenhauer.) Limitele a ceea ce poate fi spus — și deci gîndit — cu sens se dovedesc astfel a fi impuse de structura limbajului și a lumii deopotrivă, și de felul în care ele sînt conectate reciproc prin relația de „reprezentare“[10]. Numai cînd se obține o asemenea conexiune, semnele noastre (expresiile limbajului nostru) au sens. Și deoarece conținutul eticii, al religiei și „problemele vieții“ se află *în afara* lumii, în afara domeniului faptelor și al stărilor lor de lucruri constituente, nimic nu poate fi *spus* despre ele. A încerca să spui ceva despre ele, dat fiind felul în care lucrează limbajul, este echivalent cu a cădea în nonsens.

---

[10] Engl.: *picturing*. (*N.t.*)

Aceasta nu înseamnă, după cum am menționat, că etica și celelalte sînt ele însele un nonsens. Doar încercarea de a vorbi despre ele este astfel. În concepția lui Wittgenstein, subiectele cu semnificație etică și religioasă *se arată*; ele nu pot fi *exprimate*. Wittgenstein a considerat aceasta o chestiune de o importanță crucială, și a avut grijă să indice că scopul ultim al *Tractatus*-ului este într-adevăr să arate prin intermediul argumentului despre limbaj (gîndire) și despre modul în care acesta este conectat cu realitatea, care este statutul valorilor etice și religioase.

Acest rezumat al argumentului din *Tractatus* este foarte condensat. Pentru a-l clarifica trebuie să parcurgem pas cu pas ideile sale principale, adăugînd unele dintre detaliile care explică mai pe larg intențiile lui Wittgenstein. Primul pas este să pricepem mai clar opiniile lui Wittgenstein despre fiecare dintre nivelurile din structura limbajului și a lumii; al doilea pas este să înțelegem „teoria reprezentării", despre cum sînt legate limbajul și lumea.

Ceea ce spune Wittgenstein despre structura limbajului și a lumii este foarte abstract. Cînd vorbește despre cum este lumea, el nu dă exemple de fapte, stări de lucruri și obiecte; nici cînd descrie structurile limbajului nu dă exemple de propoziții, propoziții elementare și nume. Acest lucru este voit. El se bazează pe o înțelegere nedefinită și probabil intuitivă a ceea ce sînt „propozițiile" și „faptele", și apoi specifică structurile respective mai fine ale lor în termenii a ceea ce *trebuie* să pară a fi aceste

structuri pentru ca limbajul să izbutească în conexiunea cu lumea (după cum o și face, în mod manifest). În viziunea lui Wittgenstein, este o sarcină a cercetării empirice — în particular, a psihologiei — să determine modalitatea practică în care noi legăm limbajul de lume, în experiența și activitatea noastră, după cum este sarcina științei naturii să descrie structura și proprietățile obiectelor fizice. Sarcina filozofiei, în opinia lui Wittgenstein, este, prin contrast, una în întregime conceptuală, de identificare a condițiilor logice care trebuie obținute pentru a exista o legătură între lume și limbaj.

O comparație cu ideile lui Russell ne-ar putea fi de folos aici. Pornind de la unele idei de bază comune (datorită colaborării sale timpurii cu Wittgenstein), dar cu anumite considerații empirice declarate, Russell argumentează de asemenea că relația dintre limbaj și lume depinde de faptul că cele mai simple elemente ale fiecăruia sînt direct legate. Dar în teoria lui Russell mecanismul este întrucîtva diferit. Legătura dintre limbaj și lume este pentru Russell, ca și pentru Wittgenstein, relația de denotare. Dar pentru Russell „atomii" limbajului sînt pronumele demonstrative „acesta" și „acela", iar atomii lumii sînt „datele simțurilor", adică fragmente de informație captate de cele cinci simțuri ale noastre (de exemplu, pete de culoare, senzații tactile, sunete). Legătura este realizată prin folosirea pronumelor demonstrative pentru a face referire direct la datele simțurilor. Astfel, în opinia lui Russell, limbajul este conectat cu lumea fiindcă, la cel mai elementar nivel, noi „numim", cu ajutorul demonstrativelor,

unitățile de informație senzorială care constituie contactul nostru imediat de experiență cu lumea. Este interesant de observat că în caietele sale Wittgenstein arată că el a început prin a gîndi foarte apropiat de linia lui Russell. Totuși el a decis să-și restrîngă atenția la bazele *logice* ale chestiunilor și de aceea nu a investigat aspectele lor „psihologice“, așa cum făcuse Russell. Acest lucru dă *Tractatus*-ului caracterul său ridicat de abstractizare.

Relatarea lui Wittgenstein despre structura lumii apare la începutul *Tractatus*-ului. Este util să analizăm felul în care el stabilește tezele principale pe acest subiect, înainte de a ne lansa într-o discuție a lor. Vom ține minte, din schița dată mai sus, că elementele directoare ale acestei structuri sînt *fapte*, care sînt compuse din *stări de lucruri*, care, la rîndul lor, sînt compuse din *obiecte*. Wittgenstein exprimă aceasta după cum urmează:

1 Lumea este tot ce se petrece.

1.1 Lumea este totalitatea faptelor, nu a lucrurilor.

2 Ceea ce se petrece — faptul — constituie existența stărilor de lucruri.

2.01 O stare de fapt (o stare de lucruri) este o combinație de obiecte (lucruri).

2.02 Obiectele sînt simple.

Aceasta este structura de bază. După ce o stabilește, Wittgenstein adaugă cîteva remarci asupra *naturii* relației dintre niveluri:

2.0271 Obiectele sînt ceea ce este inalterabil și subzistent: configurația lor este ceea ce se schimbă și e instabil.

2.032 Modul determinat în care obiectele sînt conectate în stări de lucruri constituie structura stării de lucruri.

2.034 Structura unui fapt constă din structurile stărilor de lucruri.

2.04 Totalitatea stărilor de lucruri existente constituie lumea.

2.05 Totalitatea stărilor de lucruri existente determină, de asemenea, care stări de lucruri nu există.

2.06 Existența și nonexistența stărilor de lucruri constituie realitatea.

Fiecare dintre aceste teze este încărcată de semnificație și cere să fie explicată. Prima (teza 1) declară că lumea este tot ceea ce *este*. De vreme ce Wittgenstein, după cum vom vedea, continuă prin a argumenta că lumea este reprezentată de propoziții, iar propozițiile sînt adevărate sau false după cum ele reprezintă sau nu reușesc să reprezinte ceea ce se petrece, rezultă că lumea este tot ceea ce este reprezentat de totalitatea propozițiilor adevărate. Această concepție este fundamentală pentru afirmațiile lui Wittgenstein despre ce putem spune în mod legitim și ce nu poate fi deci spus, ci numai arătat. Țelul *Tractatus*-ului este să ajungă la o concluzie asupra acestor chestiuni; preocupările centrale ale lui Wittgenstein sînt așadar prezente de la început.

A doua teză, subsecventă, privește structura însăși a lumii. Teza 1.1 spune că lumea nu trebuie să fie identificată cu suma *lucrurilor* care există în ea — ea nu este o colecție de obiecte cum ar fi, să zicem, pietre, cești de ceai, particule subatomice, sau orice spun științele empirice că sînt „obiectele“, ci mai degrabă este totalitatea *faptelor*. Exemple de „fapte“ ar putea fi, în linii mari: că eu scriu aceste cuvinte într-un anumit timp și loc, că Everestul este cel mai înalt munte de pe această planetă, că sistemul nostru solar se află într-o galaxie în spirală, și așa mai departe. Wittgenstein însuși nu dă asemenea exemple, ci procedează direct la o specificare abstractă a faptelor ca „existența stărilor de lucruri“. Este dificil de explicat noțiunea de „stare de lucruri“ altfel decît intuitiv. Numai de dragul ilustrării, am putea spune că așezarea mea la birou ținînd un creion, același lucru făcut de mine la Oxford, primăvara, și așa mai departe, sînt printre stările de lucruri — „felurile în care lucrurile sînt“, situațiile care există — care împreună constituie faptul că eu scriu aceste cuvinte într-un anumit timp și loc. Din nou, Wittgenstein se ferește în mod deliberat să dea asemenea exemple. El definește o stare de lucruri într-o manieră abstractă austeră ca *o combinație de obiecte*, înțelegînd prin aceasta că o stare de lucuri este în așa fel încît cineva o poate desface („analiza“) în părțile ei componente; părțile componente, împreună cu aranjările lor, sînt ultimele pietre de construcție ale stării de lucruri. Aceste pietre de construcție sînt *obiecte*, iar obiectele sînt simple, în sensul că sînt necompuse, adică nu au o

structură. De aceea, ele nu pot fi analizate sau descompuse în ceva mai elementar decît ele însele. Ele constituie elementele primare din care este constituită lumea. Mai mult, este *esențial* pentru obiecte, spune Wittgenstein, ca ele să fie constituenți posibili ai stărilor de lucruri; gîndul unui obiect care ar putea exista în afara oricărei combinații posibile de obiecte (în afara oricărei stări de lucruri) este un gînd gol. De vreme ce lucrurile stau astfel, dacă am fi avut un inventar complet al tuturor obiectelor care sînt, am fi cunoscut toate stările de lucruri care ar putea să fie, căci a cunoaște totul despre un obiect dat implică să cunoști combinațiile cărora îi stă în natura sa esențială să le aparțină — și asta este tocmai să cunoști ce stări de lucruri sînt posibile.

Faptul că sînt „simple“ înseamnă că obiectele nu se schimbă. Doar combinațiile și aranjările lor o fac. Dar cînd obiectele sînt în combinație, constituind astfel o stare de lucruri, nu este nimic nedeterminat în privința aranjării lor: fiecare asemenea combinație are un caracter *definit.* Această determinabilitate a aranjării constituie *structura* stării de lucruri. Structura faptelor este determinată, de asemenea, de structura stărilor de lucruri ce le constituie. Ca atare, o analiză completă a unui fapt se încheie cu o specificare a unei combinații determinate de obiecte. Și aceasta înseamnă că fiecare fapt are numai o singură analiză corectă, căci fiecare fapt constă în cele din urmă dintr-o combinație particulară și definită a membrilor unei mulțimi particulare și definite de obiecte.

Ultimele două teze notate mai sus — 2.05 și 2.06 — mai adaugă o considerație importantă. Anume, că stările de lucruri care există stabilesc care stări de lucruri *nu* există. De exemplu, lucrurile stau astfel încît eu țin în mînă un stilou, iar aceasta exclude stările de lucruri în care eu aș fi cu mîna goală. De vreme ce, în acest mod, *felul în care sînt lucrurile* determină *felul în care ele nu sînt*, realitatea ca întreg este totalitatea stărilor de lucruri existente, împreună cu tot ceea ce existența lor exclude ca nonexistent.

Descrierea structurii lumii dată de Wittgenstein este aproape tot atît de scurtă pe cît este de abstractă; ea ocupă doar primele patru pagini ale *Tractatus*-ului. Imediat după ce o exprimă, el își îndreaptă atenția către teoria „reprezentării" și limbaj. Dar o înțelegere a acestora din urmă se răsfrînge în mod decisiv asupra descrierii pe care o face structurii lumii, și de aceea *Tractatus*-ul începe cu aceasta. Cînd se ajunge la structura *limbajului*, după cum vom vedea acum, Wittgenstein se bazează pe descrierea de mai sus pentru a explica natura și rolul diferitelor niveluri ale limbajului.

Este folositor, ca și mai devreme, să începem prin a stabili tezele principale ale lui Wittgenstein privitoare la structura limbajului de forma *propoziții — propoziții elementare — nume*. Cînd cineva le citește de la un capăt la celălalt, trebuie să aibă în vedere două chestiuni: în primul rînd, descrierea de mai sus a structurii lumii, și în al doilea, teza — de explicat mai complet în continuare – că limbajul este conectat cu lumea cu ajutorul relației de „reprezentare". În acest moment este necesar totuși

să anticipăm un lucru despre teoria reprezentării: anume că, pentru Wittgenstein, cînd cineva *gîndește* despre ceva din lume — un fapt — gîndurile sale sînt o *imagine logică* a acelui fapt, și de vreme ce propozițiile sînt *expresii ale gîndurilor*, propozițiile sînt prin urmare ele însele imagini ale faptelor. Aceasta apare cu claritate în tezele despre structura limbajului. Tezele sînt acestea:

3 O imagine logică a faptelor este un gînd.

3.1 Într-o propoziție, un gînd găsește o expresie care poate fi percepută prin simțuri.

3.2 Într-o propoziție, un gînd poate fi exprimat în așa fel încît elementele semnului propozițional să corespundă obiectelor gîndului.

3.201 Numesc asemenea elemente „semne simple", și o asemenea propoziție „complet analizată".

3.25 Există o analiză completă a propoziției și numai una.

3.203 Un nume semnifică un obiect. Obiectul este semnificația sa.

3.22 Numele în propoziție reprezintă obiectul.

3.26 Un nume nu poate fi descompus mai departe prin nici o definiție; el este un semn primar.

Remarca 3.25 dublează teza, discutată mai sus, că fiecare fapt are o structură definită și particulară, astfel că analiza acelui fapt — care este același lucru cu analiza propoziției care îi corespunde — va rezulta într-o descriere a unei combinații particulare și definite de obiecte. Obiectele sînt denotate de nu-

me, „semnele simple" care sînt „elemente" (pietrele de construcție ultime) ale propozițiilor; acest lucru este clarificat prin ultimele trei remarci de mai sus. Wittgenstein continuă:

4.001 Totalitatea propozițiilor constituie limbajul.

4.11 Totalitatea propozițiilor adevărate constituie întreaga știință a naturii.

Aceste două teze sînt corolare directe la ceea ce spune Wittgenstein despre structurile respective ale limbajului și ale lumii, și despre felul în care ele se conectează prin relația de reprezentare. În ele rezidă substanța afirmației sale că numai discursul *factual* este posibil: el exprimă aceeași chestiune mai explicit mai tîrziu, spunînd că „nimic... nu poate fi spus [în afara] propozițiilor științei naturii" (T 6.53). Și de aici decurge imediat că nu putem spune nimic despre ceea ce cade în afara domeniului faptelor, așa cum sînt descrise de știință, anume, în materie de *valori*, adică despre etică și religie. Cele două teze abia citate — 4.001 și 4.11 — sînt prin urmare centrale; este un lucru tipic, pentru argumentul elaborat, aranjat și comprimat din *Tractatus*, faptul că ele apar înainte ca acest argument să fie prezentat în întregime. Ele nu apar nici împreună, așa cum le-am citat aici; zecimalele lor arată că ele sînt separate printr-o discuție a cîtorva chestiuni subsidiare importante, printre care și acestea:

4.01 Propoziția este o imagine a realității.

4.022 Propoziția își *arată* sensul.

Dacă este adevărat, propoziția *arată* cum stau lucrurile. Și *spune* că lucrurile stau astfel.

4.023 Propoziția trebuie să restrîngă realitatea la două alternative: da sau nu. Pentru a face aceasta ea trebuie să descrie complet realitatea.

Teoria reprezentațională a legăturii limbaj-lume este inseparabilă de descrierea făcută de Wittgenstein propozițiilor. În 4.01, afirmația că propozițiile sînt imagini este făcută în mod expres. Vom cerceta pe scurt cum funcționează relația de reprezentare. Este esențial pentru concepția lui Wittgenstein despre propoziții ca imagini ale realității faptul că propozițiile trebuie să fie *determinate* în privința valorii de adevăr; ele sînt adevărate sau sînt false, și aceasta depinde de faptul că ele se potrivesc sau nu cu faptele. Nu se pune problema unei corespondențe parțiale, ori vagi, între propoziții și fapte: singurele alternative sînt „da“ sau „nu“ — fie o propoziție este o imagine a unui fapt, fie nu este, și lucrurile trebuie să se petreacă astfel, spune Wittgenstein, datorită *structurii* propozițiilor (o dată în plus), anume, datorită faptului că propozițiile sînt funcții de adevăr ale propozițiilor elementare, care sînt ele însele structuri de nume:

5 Propoziția este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare.

4.21 Cel mai simplu gen de propoziție, propoziția elementară, asertează existența unei stări de lucruri.

4.25 Dacă propoziția elementară este adevărată, atunci starea de lucruri există; dacă propoziția elementară este falsă, atunci starea de lucruri nu există.

4.44 Propoziția elementară constă din nume. Ea este o înlănțuire, o concatenare de nume.

4.24 Numele sînt simbolurile simple.

Așezarea acestor teze alături de cele despre lume face concepția lui Wittgenstein destul de clară. Pornind de la baza structurilor paralele în sus, relațiile dintre ele sînt după cum urmează: numele denotă obiecte și, ca și obiectele, ele sînt simple și neanalizabile; propozițiile elementare sînt „concatenări de nume“, și ele aserteazä existența stărilor de lucruri, care sînt concatenări de obiecte; iar propozițiile — expresiile perceptibile ale gîndurilor (perceptibile, pentru că „semnele propoziționale“ folosite pentru a le exprima pot fi citite sau auzite) — sînt funcții de adevăr ale propozițiilor elementare. Această descriere este în întregime formală: Wittgenstein, după cum am observat, nu oferă exemple de nume și propoziții elementare, sau de ce anume le-ar corespunde în lume; descrierea sa este menită să spună doar că, pentru a *exista* o legătură limbaj-lume, structurile ambelor *trebuie* să fie astfel, indiferent de ce anume joacă de fapt rolul numelor, al obiectelor și al celorlalte, după cum se specifică în această descriere.

Natura auster formală a descrierii, împreună cu lipsa de exemple concrete, ar putea părea năucitoare, pînă ce ne reamintim că interesul lui Wittgenstein constă numai în caracterul *logic* pe care lumea

și limbajul trebuie să-l posede, pentru a face posibilă conexiunea dintre ele. Să ne gîndim la interesul logicianului în descoperirea naturii formelor argumentului valid, după cum au fost descrise în secțiunea precedentă: nu este necesar să ne batem capul cu propozițiile particulare[11] — exprimate de propozițiunile[12] unui limbaj natural sau ale altuia — privitoare la lucruri particulare cum ar fi ceasurile, luna, sau orice altceva, ci numai cu *forma* argumentului, folosind un simbolism („p“, „q“, „&“, „v“, ș.a.m.d.) pentru a face acea formă explicită. Asta este ceea ce face Wittgenstein în *Tractatus*. Este de ajuns pentru scopurile sale să spună ceva de genul: propoziția „p&q“ este o funcție de adevăr a propozițiilor elementare „p“ și „q“; „p“ este o concatenare a numelor „w“ și „x“, iar „q“ este o concatenare a numelor „y“ și „z“, și fiecare dintre aceste niveluri de structură oglindește un nivel concomitent de structură din lume. (Wittgenstein nu exprimă lucrurile chiar așa în *Tractatus*, dar ele ne folosesc ca ilustrare; vezi T 4.24.) În acest fel descrierea lui Wittgenstein este una pur *formală* sau *structurală*. Și aceasta explică de ce el considera, spre deosebire de Russell, că problemele „psihologice“ — probleme privitoare la ce sînt obiectele, și cum ajungem să le denotăm prin nume care sînt elementele primare ale limbajului — nu făceau parte din demersul său.

Acum că structurile paralele limbaj-lume au fost descrise, este posibil să determinăm chestiunea

[11] Engl.: *particular propositions*. (*N.t.*)

[12] Engl.: *sentences*. (*N.t.*)

crucială a relației de „reprezentare" în care Wittgenstein spune că ar consta conexiunea lor reciprocă. Aceasta este deocamdată cheia argumentului, și de astă dată Wittgenstein furnizează o mulțime de exemple pentru a arăta ce vrea să spună.

Teoria reprezentării i-a fost sugerată lui Wittgenstein, după cum povestește în *Caietele* sale, citind o descriere de ziar despre cum erau folosite într-un tribunal din Paris mașinuțele de jucărie și păpușile pentru a reprezenta întîmplările unui fapt relativ nou atunci în lume, un accident de mașină. Modelele reprezentau realitatea fiind aranjate într-un fel care corespundea exact dispunerii oamenilor reali și vehiculelor la momentul accidentului. Aceasta ridică o întrebare: ce anume face ca ceva să fie o reprezentare pentru altceva? Ce anume despre scena străzii în miniatură de la tribunalul din Paris o face să fie o *reprezentare* a realității? Wittgenstein începe prin a oferi un răspuns la această întrebare:

2.12 O imagine este un model al realității.

2.131 Într-o imagine, elementele imaginii sînt reprezentanții obiectelor.

2.14 Ceea ce constituie o imagine este că elementele sale sînt asociate unele cu altele într-un mod determinat.

2.15 Faptul că elementele unei imagini sînt asociate într-un mod determinat reprezintă faptul că lucrurile sînt asociate unele cu altele în același fel.

Pînă acum este evident. Wittgenstein spune apoi că posibilitatea ca lucrurile din realitate să fie

reprezentate de imagini — adică aranjarea lor să poată fi expusă prin aranjarea elementelor imaginii — se bazează pe faptul că imaginile au ceva în comun cu realitatea pe care o înfățișează, iar ceea ce au în comun este desigur *structura* lor. Să luăm un caz direct: să presupunem că pictezi o natură moartă cu o pălărie stînd la stînga unei perechi de ghete, pe un scaun. Dacă pictura ta ilustrează colecția de obiecte exact așa cum este, structura ei trebuie să se acorde cu cea a aranjamentului obiectelor; în pictură pălăria trebuie să stea la stînga ghetelor. Wittgenstein numește această structură împărtășită o *formă de reprezentare*:

2.151 Forma de reprezentare este posibilitatea ca lucrurile să se raporteze unele la altele în același fel ca elementele imaginii.

2.161 În imagine și în ceea ce ea înfățișează trebuie să fie ceva identic, pentru ca una să poată fi în genere o imagine a celeilalte.

2.17 Ceea ce imaginea trebuie să aibă în comun cu realitatea, pentru a fi în stare să o înfățișeze — corect sau incorect — așa cum o face, este forma sa de reprezentare.

Forma de reprezentare, înțeleasă ca posibilitate a identității de structură între o imagine și ceea ce ea înfățișează, este, prin urmare, ceea ce face relația de reprezentare posibilă. Dar mai este ceva: structura împărtășită de imagine și realitate este o structură de elemente — elementele imaginii și elementele realității înfățișate. *Legătura* între o

anumită imagine și realitate este o legătură între elementele lor respective:

2.1514 Relația de reprezentare constă în corelarea elementelor imaginii cu lucrurile.

2.1515 Aceste corelații sînt, oarecum, antenele elementelor imaginii, cu care imaginea atinge realitatea.

2.1511 *Acesta* este felul în care o imagine este atașată realității: ajunge exact pînă la ea.

2.1512 Ea este aplicată realității ca o riglă.

Toate aceste teze sînt răspunsul la întrebarea despre ce constituie o imagine. Tranziția la teza crucială că *propozițiile* sînt imagini, chiar în acest sens, este efectuată de Wittgenstein în două etape scurte. Prima constă în afirmarea faptului că fiecare imagine este o imagine logică (T 2.182). Ce înseamnă asta poate fi exprimat după cum urmează. Imaginile nu sînt toate de același gen — nu toate imaginile sînt, să spunem, spațiale; dacă o imagine alb-negru înfățișează lucrurile ca fiind colorate, ea nu poate folosi culori pentru a o face astfel, și așa mai departe — dar *toate* imaginile au o formă de reprezentare, adică posibilitatea esențială de a poseda o comunitate de structură cu ceea ce înfățișează, și numai dacă ceva satisface această cerință minimă poate să *fie* o imagine. Chestiunea privește prin urmare condiția *logică* pentru ca o imagine să fie o imagine. Condiția este una logică pentru că ea se aplică numai considerațiilor despre forma sau

structura care, atunci cînd se obține relația de reprezentare, trebuie cu necesitate să fie împărtășită de imagine și de ceea ce înfățișează ea, astfel încît relația de reprezentare să poată fi obținută între ele. Prin urmare, spune Wittgenstein, forma de reprezentare *este* o formă logică (T 2.181 și 2.182 din nou). Și aceasta înseamnă că orice posedă o formă logică este o imagine.

A doua etapă a lui Wittgenstein privește adevărul și falsitatea. El spune: „Imaginea se acordă cu realitatea sau nu; ea este corectă sau incorectă, adevărată sau falsă“ (T 2.21). Se intenționează ca sensul să fie intuitiv. Dacă o imagine arată cu succes cum sînt lucrurile în realitate, ea „se acordă“ cu acea realitate, și spunem prin urmare că este o reprezentare corectă. Acolo unde imaginea în cauză este un gînd sau o propoziție, numim acordul ei cu realitatea „adevăr“, iar conversa „falsitate“. Separarea între „acord“ și „dezacord“ este absolută — ni-l putem aminti pe Wittgenstein spunînd, la 4.023, că singurele alternative sînt *da* și *nu*.

Fundalul pentru teoria reprezentării a propoziției însăși este acum pregătit. Teza 4.01, deja citată, asertează: „O propoziție este o imagine a realității“, și principalii pași prin care Wittgenstein ajunge la ea constau în aceste două teze, de asemenea deja citate, că „O imagine logică a faptelor este un gînd“ (T 3), și că o propoziție este expresia unui gînd (T 3.1). Wittgenstein explică acum ce vrea să spună 4.01.

La prima vedere, spune el, propozițiile nu par deloc a fi imagini; dar nici notația muzicală nu pare a fi o imagine a muzicii la prima vedere, iar alfa-

betul nu pare să fie o imagine a vorbirii; „și totuși aceste limbaje de semne se dovedesc a fi, chiar și în sens obișnuit, imagini a ceea ce ele reprezintă“ (T 4.001). Analogia muzicală exprimă cel mai bine intenția lui Wittgenstein:

4.014 Discul, ideea muzicală, notele scrise și undele sonore, toate se găsesc, unele față de celelalte, în aceeași relație internă de reprezentare care există între limbaj și lume. Ele sînt toate construite potrivit cu un plan logic comun.

Că lucrurile stau astfel se poate vedea din faptul că există reguli care îl fac pe un muzician să poată traduce notele muzicale într-o mișcare a degetelor sale pe claviatură, și de aici, cu ajutorul mecanismului pianului, în sunete. În mod similar, structura șanțurilor de pe un disc muzical este în mod precis corelată cu sunetele care sînt produse cînd este ascultat discul; iar cineva antrenat în mod potrivit ar putea asculta discul și transcrie muzica înapoi în note. Șanțurile, sunetele, notația muzicală au toate aceeași formă logică. Există o conexiune *esențială* între ele, și această conexiune este forma lor logică împărtășită. Wittgenstein spune că așa cum o partitură muzicală înfățișează sunetele pe care le auzim cînd e cîntată, tot așa o propoziție este o imagine a realității în virtutea aceleiași relații interne a formei logice împărtășite.

4.021 Propoziția este o imagine a realității, căci dacă înțeleg propoziția, cunosc situația pe care o reprezintă.

4.03 Propoziția ne comunică o situație, și astfel ea trebuie să fie *în mod esențial* în conexiune cu situația.
Și conexiunea constă tocmai în faptul că ea este imaginea logică a acesteia.

Aceasta explică ce voia să zică Wittgenstein în 4.022, citat mai devreme: „Propoziția își *arată* sensul." Conceptul de sens constituie ceea ce ar fi explicat în mod colocvial ca „înțeles": sensul (înțelesul) unei propoziții este faptul pe care îl reprezintă:

4.031 În loc de: „Această propoziție are un anumit sens", se poate spune mai bine: „această propoziție reprezintă o anumită situație."

Iar ceea ce se înțelege aici prin „reprezintă" este evident.

Vorbind despre imagini ce *reprezintă* realitatea, Wittgenstein spune mai devreme: „Ceea ce o imagine reprezintă [închipuie, înfățișează, arată], este sensul ei"; astfel, sensul unei propoziții este situația din realitatea pe care o înfățișează.

Ultimul pas din această explicație constă în conectarea de către Wittgenstein a tezelor sale despre structura limbajului, structura lumii și teoria reprezentării:

4.0311 Un nume stă pentru un lucru, un altul pentru un alt lucru, și ele sînt combinate unul cu altul. În

acest fel, întregul grup — ca un *tableau vivant*[13] — prezintă o stare de lucruri.

4.0312 Posibilitatea propozițiilor se bazează pe principiul că obiectele au, ca reprezentanți ai lor, semne.

Din ce s-a văzut înainte, importanța acestor remarci este clară; ele stabilesc legătura între „elementele" — nume și obiecte — în care rezidă în cele din urmă relația de reprezentare.

Acesta este așadar argumentul central al *Tractatus*-ului. Pe el se bazează tezele pe care Wittgenstein vrea în genere să le stabilească. Acestea, să ne reamintim, sînt că singurele propoziții semnificante (și deci gînduri) sînt cele care sînt imagini ale realității — adică cele care sînt imagini ale felului cum sînt lucrurile în lume. Și acest lucru, la rîndul său, înseamnă a spune că singurul discurs semnificant este *discursul factual* („propozițiile științei naturii"). Lucrurile trebuie să stea astfel, în ce privește teoria lui Wittgenstein, pentru că dacă sensul (colocvial: „înțelesul") se atașează la propoziții numai în virtutea faptului că ele sînt imagini ale realității — iar realitatea este suma faptelor, adică a stărilor de lucruri existente (a căror existență determină de asemenea ce *nu* se petrece, astfel încît realitatea este completă și determinată) — atunci încercările de a vorbi și gîndi despre ceea ce nu intră în domeniul faptelor pur și simplu *nu are sens*, asemenea gîndire și vor-

[13] „Tablou viu" — în franceză, în original. (*N.t.*)

bire nu înfățișează nimic: nu *există* ceva de înfățișat pentru acestea. Cea mai semnificantă consecință a acestui lucru — ceva familiar de acum — este că nu se poate spune nimic despre etică, religie și problemele vieții; dar înainte de a examina această consecință este important să observăm altceva, și anume locul în care teoria lui Wittgenstein se desparte de filozofie și de logică.

Problema aici este următoarea: pentru că numai discursul factual are sens, și pentru că propozițiile filozofiei și logicii nu sînt propoziții factuale, rezultă că propozițiile filozofiei și logicii pe care Wittgenstein le folosește pentru a-și enunța teoria sînt ele însele fără sens. Teoria sa pare așadar paradoxală. Dar Wittgenstein este conștient de aceasta și, în schimb, dă o descriere a ceea ce este filozofia și, separat, o descriere a statutului logicii. Privitor la filozofie, el spune:

4.111 Filozofia nu este una dintre științele naturii.

4.112 Scopul filozofiei este clarificarea logică a gîndurilor.

Filozofia nu este un corp doctrinar, ci o activitate.

O operă filozofică constă în esență în elucidări.

Rezultatul filozofiei nu sînt „propozițiile filozofice“, ci mai degrabă clarificarea propozițiilor.

Fără filozofie gîndurile sînt, oarecum, tulburi și indistincte: sarcina ei este de a le face clare și a le delimita strict.

4.114 Ea trebuie să pună limite la ceea ce poate fi gîndit; și prin aceasta, la ceea ce nu poate fi gîndit.

4.115 Ea va semnifica ceea ce nu poate fi spus prezentînd cu claritate ce poate fi spus.

Sarcina pe care Wittgenstein o încredințează filozofiei este, prin urmare, „elucidarea“, care este procesul clarificării gîndirii și vorbirii noastre. Și, în mod sistematic, aceasta este tocmai ceea ce își propune să facă *Tractatus*-ul; în ultimele două teze citate, cuvîntul „ea“ ar putea la fel de bine să se refere chiar la lucrarea *Tractatus logico-philosophicus*, ca și la filozofie. În 4.114, Wittgenstein adaugă: „[Filozofia] trebuie să stabilească limite gîndirii trecînd în afară prin ceea ce poate fi gîndit.“ Acest proces de „trecere în afară“ cu mijloacele elucidărilor sau clarificărilor are ca rezultat, în viziunea lui Wittgenstein, atingerea unui punct de avantaj din care se pot supraveghea limitele discursului cu sens, și din care putem recunoaște, prin urmare, pașii care ne-au adus aici ca fiind exact ceea ce sînt:

6.54 Propozițiile mele explică lucrurile în așa fel încît cel care mă înțelege le recunoaște la sfîrșit ca absurde, dacă prin intermediul acestora — pe baza lor — a reușit să le depășească. (El trebuie, ca să spunem așa, să arunce scara pe care s-a urcat.) El trebuie să depășească aceste propoziții, și apoi va vedea lumea corect.

Logica este într-o situație diferită. Să ne amintim că valorile de adevăr ale propozițiilor obișnuite de-

pind de cele ale propozițiilor lor elementare constituente, exact în felul descris cu ajutorul tabelelor de adevăr în secțiunea precedentă. Ca atare, propozițiile obișnuite vor fi uneori adevărate și uneori false în funcție de cum stau lucrurile în lume. Dar propozițiile adevărate ale logicii sînt *totdeauna* adevărate, indiferent de distribuția valorilor de adevăr printre constituenții lor, iar propozițiile care sînt logic false, sînt *totdeauna* false, indiferent de valorile de adevăr ale constituenților lor. Cele dintîi sînt *tautologii*, iar cele din urmă *contradicții* (T 4.46). Prin urmare, valorile de adevăr ale propozițiilor logice sînt independente de felul cum sînt lucrurile în lume: în caracterizarea lui Wittgenstein, ele „nu spun nimic" (T 6.11).

Nu rezultă de aici că logica este goală de conținut. Dimpotrivă, ea are un rol important ca instrument folosit în descrierea structurilor fundamentale ale lumii și limbajului, rol pe care Wittgenstein îl descrie spunînd: „propozițiile logicii descriu schelăria lumii", și ele fac aceasta arătînd *ce trebuie să se petreacă* pentru ca limbajul să aibă sens (T 6.124). Tot ceea ce presupune logica este că numele denotă obiecte și propozițiile au sens (*ibid.*); altfel, „logica nu are nimic de-a face cu întrebări despre cum este lumea noastră în realitate" (T 6.1233). Dar deși sarcina îndeplinită de logică este aceea, în întregime formală și generală, de a arăta care trebuie să fie structurile lumii și limbajului pentru ca ele să se afle în conexiune, ea este crucială, căci prin aceasta se arată care sînt limitele discursului cu sens.

De vreme ce, după cum am văzut, aceste limite cuprind numai discursul factual, tot ceea ce are de a face cu valorile și religia cade în afara lor. Ca atare, nimic nu poate fi *spus* despre aceste subiecte. Dar ele sînt ceea ce este cu adevărat important; Wittgenstein le descrie ca „ce este mai înalt" (T 6.42), și atît în *Tractatus*, cît și în numeroase scrisori, el subliniază ideea că, de fapt, despre ele este vorba, în cele din urmă, în *Tractatus* — chiar dacă aceasta se arată prin faptul că *Tractatus*-ul *nu spune* (aproape) *nimic* în privința lor. Pentru a înțelege asta trebuie să sesizăm un lucru pe care Wittgenstein îl scoate în evidență în conexiune cu argumentul său principal și cu concepția sa despre filozofie ca „elucidare". Acesta este că nu poate fi folosit adecvat limbajul pentru a se vorbi despre limbaj; cineva nu poate *spune* în mod adecvat că propozițiile au o anumită structură ale cărei elemente sînt legate, prin relația de reprezentare, cu elementele lumii. Desigur, tocmai despre asta este vorba în mare parte în *Tractatus*, dar propozițiile din *Tractatus*, care sînt filozofice și prin urmare propoziții de elucidare, sînt trepte ale unei scări ce poate fi aruncată, cum tocmai am văzut. În mod strict, structurile logice ale limbajului, lumii și relația lor *se arată*, sau *devin manifeste*, cînd sînt văzute corect: Wittgenstein exprimă aceasta spunînd: „Propozițiile nu pot reprezenta forma logică: aceasta este oglindită în ele. Limbajul nu poate să reprezinte ceea ce se reflectă în limbaj" (T 4.121). Acum, exact în același fel, nu se pot spune lucruri de natură etică sau religioasă, căci aceste subiecte se întind în afara limitelor

limbajului, și ca urmare propozițiile despre ele nu au ce să reprezinte — ceea ce înseamnă că astfel de propoziții nu pot avea sens. Mai curînd, eticul și religiosul[14] *se arată*: „Există într-adevăr lucruri care nu pot fi puse în cuvinte. Ele *se manifestă ele însele*. Ele sînt elementul mistic" (T 6.522).

O explicație posibilă a intențiilor lui Wittgenstein de aici este că el caută să protejeze problemele valorilor de intruziunile stigmatizante ale științei. Știința se ocupă cu lumea — domeniul faptelor — iar modul în care sînt lucrurile în lume este ceva *contingent*, adică accidental; se întîmplă ca lucrurile să fie în lume așa cum sînt, dar ar fi putut la fel de bine să fie altcumva (T 6.41). Problemele valorilor nu pot fi însă accidentale, spune Wittgenstein; ele sînt prea importante (*ibid.*). De vreme ce domeniile faptelor și valorilor sînt complet distincte, propozițiile despre primele nu pot fi folosite pentru a descrie sau explica ceva legat de ultimele. Ultimele transcend lumea, adică se situează dincolo de limitele ei.

În orice caz, Wittgenstein nu se limitează la aceste chestiuni negative. În cîteva remarci scurte și nesistematice, ce ocupă ultimele patru pagini ale *Tractatus*-ului, el indică ce crede că arată despre ele însele domeniul etic și cel religios. El spune că actele bune sau rele ale voinței nu aduc ceva diferit în lume, în sensul că ele nu schimbă nici unul din faptele privitoare la cum sînt lucrurile în lume, ci mai degrabă modifică „limitele lumii" (T 6.43), adică afectează felul cum lumea *ca întreg* îi apare

[14] Înțelese ca „domenii". (*N.t.*)

agentului moral. Ca urmare, agentului binevoitor lumea îi apare „cu totul diferită“ de lumea agentului răuvoitor (*ibid.*). Wittgenstein spune apoi: „Lumea omului fericit este diferită de lumea omului nefericit“ (*ibid.*). Aceasta sugerează fie că bunăvoința produce, ori este însoțită de fericirea agentului binevoitor, iar în cazul agentului răuvoitor se petrece opusul acestui lucru, fie că binele moral fundamental este însăși fericirea. Ultima interpretare a fost apărată de unii comentatori, dar cea dintîi pare a fi mai bine susținută de ceea ce spune Wittgenstein în discuțiile însoțitoare: într-o remarcă precedînd cu puțin T 6.43 el spune că recompensa și pedeapsa etică trebuie să rezide în acțiunile însele, și nu trebuie gîndite în asociere cu consecințele lor din domeniul faptelor, acesta fiind „sensul comun“ al termenilor „răsplată“ și „pedeapsă“. Prin urmare, ideea pare să fie că bunăvoința conține propria sa recompensă — fericirea — iar reaua voință, opusul acesteia.

Ideea lui Wittgenstein că problemele referitoare la valori privesc lumea ca întreg, și nu stările de lucruri din ea, este întărită de remarcile sale despre moarte și Dumnezeu. La moartea mea, spune el, pentru mine lumea nu se schimbă, ci se sfîrșește (T 6.431); prin urmare, propria mea moarte nu este un eveniment al vieții mele — „moartea nu se trăiește“ — și deci, întru cîtva, „viața noastră nu are sfîrșit, în același fel în care cîmpul nostru vizual nu are limite“ (T 6.4311). Din nou, privitor la Dumnezeu, el spune: „*Cum* sînt lucrurile în lume este perfect

indiferent pentru ceea ce este divin. Dumnezeu nu se arată *în* lume" (T 6.432). Această remarcă spune că de fapt considerațiile despre Dumnezeu, ca posibilă sursă și focar al valorilor, sînt legate numai de lume ca întreg, ca și în cazul problemelor valorilor însele. Două propoziții înfățișează aceasta:

6.44 Nu *cum* sînt lucrurile în lume reprezintă ceea ce este mistic, ci *faptul că* ea există.

6.45 A vedea lumea *sub specie aeterni* înseamnă a o vedea ca un întreg – un întreg limitat.
Sentimentul lumii ca întreg limitat – aceasta reprezintă ceea ce e mistic.

Aceste remarci ne conduc la faimoasa propozițiune care încheie *Tractatus*-ul: „Despre ceea ce nu putem vorbi, trebuie să păstrăm tăcerea" (T 7), iar Wittgenstein afirmă aceasta pentru motivul de acum familiar că, de vreme ce chestiunile etice și religioase se situează în afara lumii, nimic nu poate fi spus despre ele. Acesta, spune Wittgenstein în scrisorile sale, este *adevăratul* mesaj al argumentului său, dobîndit prin mijloacele unei investigații logice asupra naturii limbajului, a lumii și asupra conexiunii lor.

3. Cîteva comentarii și probleme

Tractatus-ul a avut o soartă ciudată. Este tratat ca o lucrare de interes istoric, mai degrabă decît ca un argument ce necesită confruntarea și testarea pe care

le primesc de obicei tezele filozofice. Este adesea expus, explicat și interpretat, dar este rareori criticat într-un mod serios. Pentru aceasta există motive întemeiate. Cel mai de seamă dintre ele are de-a face cu locul *Tractatus*-ului în dezvoltarea filozofică a lui Wittgenstein: este o lucrare de tinerețe și a fost în fapt repudiată de autorul ei — de fapt, Wittgenstein a ajuns să facă din respingerea doctrinelor centrale din ea piatra unghiulară a filozofiei sale tîrzii. Așadar, puține dintre ideile din ea sînt tratate drept candidați autentici pentru adoptare sau respingere. Și de aceea comentatorii, deși recunosc necesitatea de a explica *Tractatus*-ul, oferă foarte rar o evaluare critică a lui. În anumite privințe *Tractatus*-ul este ca un joc de șah. Nimeni nu-și poate imagina că *Tractatus*-ul ar putea fi *adevărat*, tot așa cum n-ar putea să-și imagineze că un joc de șah ar putea fi adevărat. Aceasta pentru că *Tractatus*-ul este un calcul neinterpretat. Noțiunile-cheie — „obiect“, „nume“ și așa mai departe — sînt dispozitive formale, precum piesele de șah: „regina“ de la șah nu este în nici un sens o *regină*, nici măcar una de jucărie, ci este o entitate pur formală, definită numai prin mutările ei permise. Iată ce sînt „obiectele“ și „numele“ din *Tractatus*. Ele sînt elemente ale unor structuri abstracte paralele, definite numai prin rolurile și relațiile lor reciproce. „Numele“ și „obiectele“ din *Tractatus* sînt foarte departe de a fi *nume* (precum „Tom“) sau *obiecte* (precum ceștile de ceai) — la fel de departe cum este o regină de șah de a fi o regină.

Cînd, totuși, cineva se hotărăște să dea o evaluare critică *Tractatus*-ului, cum a făcut Wittgenstein în-

suși, devine repede evident că există mai multe motive pentru a pune la îndoială doctrinele din el. Iată, pe scurt, cîteva.

Primul reprezintă o critică pe care Wittgenstein însuși a ajuns s-o îndrepte împotriva *Tractatus*-ului și care l-a determinat să aleagă o abordare destul de diferită în opera sa tîrzie principală, *Cercetări filozofice*. Aceasta este următoarea: *Tractatus*-ul are o simetrie, o ordine și o rigoare aparentă exact de genul celei ce face ca o demonstrație elegantă în matematică, să zicem, să fie atît de mulțumitoare pentru intelect. Dar are acest caracter cu un preț prea mare, căci ceea ce rezultă din simetria și aparența sa de rigoare este o suprasimplificare a chestiunilor cu care se ocupă. Acest lucru se vede în mai multe privințe.

În primul rînd, Wittgenstein a presupus în *Tractatus* că limbajul are o singură esență, pe care ar fi putut-o specifica extrăgîndu-i structura logică. Conceptele tendențioase sînt cele ale esenței și formei logice a limbajului. Ideea că limbajul are o natură unitară care poate fi capturată într-o singură formulă, identificînd ceea ce furnizează dintr-o lovitură soluții la toate problemele filozofice despre gîndire, lume, valoare, religie, adevăr și multe altele, este una extraordinar de ambițioasă — dar este ceea ce tînărul Wittgenstein ne cere să acceptăm. În *Cercetări filozofice* Wittgenstein respinge această suprasimplificare și argumentează contrariul: că limbajul este o vastă colecție de activități *diferite*, fiecare cu propria sa logică. Ceea ce oferă de fapt teoria din *Tractatus* este o viziune teribil de distorsionată a

limbajului. Acolo Wittgenstein își propune să arate că limbajul este întreaga sumă a propozițiilor, unde prin „propoziții“ el înțelege ceea ce este afirmat prin propozițiuni declarative precum „masa este maro“, „plouă“ — adică enunțuri de fapt[15]. Dar să ne gîndim că limbajul este folosit exclusiv pentru a face enunțuri înseamnă să ignorăm o multitudine de alte întrebuințări ale limbajului: pentru a întreba, comanda, sfătui, preveni, promite și multe altele. Nici una din aceste întrebuințări nu poate fi explicată în termenii descrierii din *Tractatus* a structurii limbajului și a felului în care sensul se atașează propozițiilor cu ajutorul relației de reprezentare. După principiile din *Tractatus*, fiindcă întrebările, comenzile, promisiunile și celelalte nu sînt propoziții, și prin urmare nici imagini ale faptelor, ele sînt lipsite de sens. Dar de vreme ce aceste vaste domenii ale limbajului sînt departe de a fi lipsite de sens, este necesară o teorie care să le ia în considerație în mod adecvat.

Pe scurt, *Tractatus*-ul neglijează pe deplin marea *varietate* a limbajului asupra căreia Wittgenstein insistă în filozofia sa tîrzie; iar aceasta face posibil să acceptăm teoria din *Tractatus* numai pentru un mic fragment al limbajului. Dar chiar și în cazul acestui fragment — propozițiile exprimate prin propozițiuni declarative — Wittgenstein ajunge să respingă poziția sa din *Tractatus*, căci aceasta era că legătura ultimă cuvînt-lume este relația de denotare, el susținînd că *înțelesul* unui nume este obiectul pe

---

[15] Engl.: *statements of fact*. (*N.t.*)

care îl denotă. O asemenea concepție nu va suporta o analiză, pentru motive ce vor fi discutate mai tîrziu. Wittgenstein deschide în fapt *Cercetările filozofice* cu o lungă infirmare a ei. Și astfel teoria limbajului din *Tractatus*, după cum ajunge să susțină Wittgenstein însuși, este simplistă și distorsionată, și prin urmare trebuie să fie respinsă.

S-ar putea întreba pe bună dreptate de ce Wittgenstein — și alții, printre care și Russell — nu a văzut aceasta la vremea cînd a fost scris *Tractatus*. Răspunsul este că Wittgenstein — ca și ceilalți — a fost atras în reflecția despre limbaj și lume în termenii unui anume model. Acesta era modelul *atomar*. Teza lui Wittgenstein se bazează pe presupunerea că limbajul și lumea sînt complexe și deci structurate, și că prin urmare structurile lor pot fi analizate prin elementele lor cele mai simple și fundamentale (sau, cel puțin, într-unele mai simple și fundamentale). El presupune, de asemenea, că logica — logica descrisă în secțiunea 1 de mai înainte — este croită pentru a descrie și analiza structurile respective. Cu aceste asumpții se potrivesc și celelalte — de exemplu, că limbajul poate fi tratat ca o structură verifuncțională — și este ușor de acceptat această asumpție particulară numai dacă ne gîndim că întregul limbaj constă în propozițiuni declarative ce afirmă propoziții (sau, cel puțin, că toate propozițiunile pot fi preschimbate în ele).

Aceste presupuneri și altele asociate lor ridică o serie de întrebări importante. Este oare clar că logica lui Frege și Russell este chiar cea mai potrivită pentru a analiza limbajul și lumea? Au fost propuși

și alți candidați pentru „logica limbajului natural". Aceasta inspiră îndoieli de genul celor pe care le-a simțit Wittgenstein însuși mai tîrziu asupra a ceea ce se înțelege, dacă se înțelege ceva, cînd se vorbește despre „forma logică a limbajului". În orice caz, au oare limbajul și lumea „structuri de profunzime" ce sînt diferite de structurile lor de suprafață? Dacă e așa, este oare clar că aceste structuri de profunzime sînt în vreun fel ceea ce se spune că sînt în *Tractatus*? De fapt, de ce am accepta declarațiile lui Wittgenstein în această chestiune din partea de început a *Tractatus*-ului? — căci el nu aduce acolo nici un *argument* pentru a arăta că această viziune a limbajului și lumii este corectă.

În *Tractatus* Wittgenstein nu oferă nici o descriere sau apărare a vreuneia din presupunerile sale fundamentale, dintre care aproape toate, după cum vom vedea din aceste exemple, reclamă în mare măsură și una și alta. Conceptele de analiză, formă logică, logica lui Frege-Russell, toate acestea și multe altele sînt reunite într-un model care face ca doctrine precum cele din *Tractatus* și din „atomismul logic" al lui Russell să fie un rezultat inevitabil pentru cel ce le acceptă și lucrează cu ele. Aplicarea acestor concepte în opera lui Russell, dat fiind interesul său pentru felul în care ele se conectează cu problemele de fiecare zi ale percepției, judecării, cunoașterii, determinării adevărului și așa mai departe, are ca rezultat o teorie mai concretă (chiar dacă, în cele din urmă, cu nimic mai acceptabilă) decît cea pe care o oferă Wittgenstein; folosirea lor pe deplin abstractă de către Wittgenstein este cea care

dă caracterul de joc de șah al teoriei *Tractatus*-ului. Dar chestiunea cea mai importantă este cea aleasă pentru a fi îndeosebi atacată de către Wittgenstein însuși, cînd a ajuns să-și elaboreze filozofia tîrzie, și anume faptul că *Tractatus* suprasimplifică și distorsionează limbajul. Iar aceasta o face pretinzînd că limbajul este suma propozițiilor, că are o singură esență, că această esență poate fi descrisă în termenii logicii predicatelor, că limbajul și lumea au structuri paralele care se conectează prin intermediul relației de reprezentare și că sensul se atașează la ceea ce spunem (și prin urmare la ceea ce gîndim) numai dacă ceea ce spunem este o imagine a unui fapt. Wittgenstein a ajuns să respingă toate acestea.

Chiar dacă ar fi să ignorăm remarcile de mai sus, am găsi alte dificultăți în teoria din *Tractatus*. După cum am văzut, este o teorie despre conexiunea limbajului și a lumii, dar, după cum de asemenea am văzut, Wittgenstein refuză, cînd o propune, să specifice ce înțelege prin „nume", „obiecte", „propoziții elementare", „stări de lucruri" — și putem găsi acum un motiv simplu, dar important, pentru ca aceste noțiuni să rămînă neexplicate.

După perspectiva din *Tractatus*, o propoziție este adevărată dacă „reprezintă", sau corespunde cu ceea ce se petrece. Aparent, aceasta este o caracterizare ce nu lasă loc pentru excepții a ceea ce înseamnă ca o propoziție să fie adevărată, dar o mică investigație scoate la iveală unele probleme. Lăsînd deoparte *Tractatus*-ul pentru moment, să presupunem că am analiza propoziția „pisica este pe preș", afirmată

atunci cînd o anumită pisică reală este pe un preș real. Care este structura propoziției? Care este structura faptului? Cît de exact „corespund" ele? Am putea fi tentați — lăsînd deoparte problemele despre „denotație" — să analizăm propoziția prin doi termeni denotativi și o expresie relațională, sau chiar prin trei termeni denotativi, cu „este pe" denotînd o *relație*, și nu un *lucru*; dar nu există un asemenea mod aparent disponibil în cazul acestui fapt, de vreme ce sînt prezente numai două *lucruri* — pisica și preșul — și este greu de văzut cum relația dintre ele este un *constituent* al faptului, în același fel în care sînt pisica și preșul, căci acestea din urmă sînt entități concrete, în timp ce relațiile sînt abstracte. De la bun început așadar, faptele și propozițiile lor corespunzătoare sînt dificil de analizat prin constituenții lor pentru că este neclar ce va trece drept „constituent". În cazul unei propoziții precum „Mașina este albastră" problema ajunge într-un punct încă mai problematic, căci aici în legătură cu ea există doi constituenți propoziționali, anume un subiect și un predicat, dar numai o singură mașină albastră — dacă cineva nu alege să considere că faptul în care constă existența mașinii albastre este compus cumva din o mașină și o „albăstrime"[16] — un lucru și o proprietate, să spunem. Dar asta nu va fi suficient; de ce să nu spunem că faptul este compus dintr-o mașină, o „albăstrime" și patru proprietăți de „a avea un cauciuc", sau orice

[16] Engl.: *blueness*. (*N.t.*)

altă combinație de obiecte și de proprietăți la care ar dori să se gîndească cineva?

Aceste remarci sînt de suprafață, dar ele sînt suficiente pentru a arăta că, atunci cînd cineva reflectează asupra teoriei din *Tractatus*, devine extraordinar de greu de văzut ce ar fi putut produce examinarea „psihologică" lăsată deoparte de Wittgenstein în direcția candidaților pentru obiect, nume, și celelalte. Un exemplu arată de ce. În cazul pisicii de pe preș, ideea era că cuvîntul „pisică" ar putea să denote un obiect, anume pisica. Dar cuvîntul „pisică" nu poate servi drept un *nume*, în sensul din *Tractatus*, și nici o pisică nu poate servi ca obiect, căci pisicile sînt lucruri complexe, analizabile — ele sînt, oarecum, stări de fapte — în timp ce obiectele sînt simple, neschimbătoare și neanalizabile. De vreme ce pisicile nu sînt obiecte, „pisică" nu poate fi, după teoria din *Tractatus*, un nume. Dar atunci — și aici e dificultatea noastră privitoare la *Tractatus* ca joc de șah — ce *sînt* „numele" și „obiectele"? În absența vreunei indicații e imposibil să știm dacă teoria reprezentațională a relației dintre limbaj și lume este măcar pe jumătate plauzibilă. Totuși, ea reprezintă piesa de rezistență a teoriei din *Tractatus*. Aceasta nu este o obiecție minoră. Ea spune că atunci cînd rămînem în limitele conceptelor-cheie ale lui Wittgenstein persistă o impresie de informativitate, dar orice probare sau orice încercare de a le pune în legătură cu chestiuni mai concrete pare să ne lase cu un aparat conceptual nefolositor.

O parte din problema de aici este legată de una mai generală, care este că *Tractatus*-ul conține

puține *argumente*. Tezele sale sînt afirmate, iar suportul sau completarea pe care le primesc sînt variate: uneori o ilustrare, uneori o dezvoltare sau o definiție; adesea o metaforă sau o comparație. Acestea apar mult mai frecvent decît argumentele sau dovezile de genul celor folosite de obicei în discursul filozofic. În punctele cruciale, singura explicație oferită pentru tezele importante este o figură de stil, cum este cu remarcile-cheie despre relația de reprezentare: „În felul *acesta* este legată imaginea de realitate; ajunge pînă la ea“ (T 2.1511); „Ea este aplicată realității ca o riglă“ (T 2.1512); „Aceste corelații sînt, oarecum, antenele elementelor imaginii, cu care imaginea atinge realitatea“ (T 2.1515). Este, desigur, adevărat că în concepția lui Wittgenstein filozofia constă în a da „elucidări“, și nu în „propoziții“, în sensul din *Tractatus*; dar un cititor ar putea avea temeiuri pentru a considera că nu a fost elucidat nimic, dacă cele mai importante concepte desfășurate — cum ar fi „nume“ și „obiecte“ — au fost lăsate neinterpretate, astfel că el nu poate percepe mișcările ce au fost făcute prin desfășurarea lor, sau dacă discuția despre aspectele cruciale ale teoriei — cum este cazul „reprezentării“ — se desfășoară în termenii unor metafore, în care imaginile au „antene“, sau ai unor comparații, în care o imagine este „ca o riglă aplicată realității“. Aceste considerații sînt importante pentru o evaluare a *Tractatus*-ului. În conexiune cu tezele despre limbaj și relația sa de reprezentare cu lumea, consecința este că, o dată ce ne îndepărtăm de chestiunile arhitectonice și începem să încercăm să dăm un sens ope-

rant teoriei (să „vedem lumea pe potrivă“, în termenii proprii ai lui Wittgenstein), proiectul se dovedește a fi nerealizabil: căci, pur literal, nu se știe despre ce consideră Wittgenstein că vorbește el însuși.

Ceva de felul acestei dificultăți afectează de asemenea remarcile de încheiere despre chestiuni de valoare. Ramsey a remarcat că a descrie etica drept „nonsens, dar un nonsens important“ este ca și cum ai vrea să ai și omleta făcută, și ouăle întregi. Comentariul său atinge un punct nevralgic. Wittgenstein acordă valorii un caracter transcendent și detașat, care nu se potrivește cu faptul că preocupările etice sînt oricum ar fi *altfel decît* unele detașate în acest fel: situații problematice din punct de vedere moral răsar în fiecare zi, iar sensul în care ele sînt problematice este în mare parte în funcție de felul cum sînt faptele în acele situații. De exemplu, judecata noastră că este imoral să provocăm gratuit dureri animalelor se bazează în mare parte pe fapte despre capacitatea animalelor de a simți durere (nu este nimic imoral, prin contrast, în a da cu piciorul într-o piatră); așa că aici faptele contingente despre cum stau lucrurile în lume sînt cele care contează pentru acțiunile noastre — pentru practica noastră — în activitățile vieții cotidiene. Mai mult, dacă ar fi adevărat că valoarea doar „se manifestă pe sine“ într-un fel, cum spune Wittgenstein că face, ar fi de neînțeles de ce să răsară conflicte și neînțelegeri asupra chestiunilor etice, sau de ce oamenii pot să susțină în mod pasionat și

sincer viziuni ce sînt opuse celor susținute cu tot atîta sinceritate și pasiune de alții.

Există și alte critici mai detaliate ce s-ar putea aduce *Tractatus*-ului dacă ar fi spațiu pentru a le urmări. Un punct ce ar trebui să fie accentuat totuși este că deși Wittgenstein a fost neiertător cu eul său timpuriu în respingerea sau amendarea angajamentelor acelui eu, aceasta nu înseamnă că perspectiva sa tîrzie este în întregime opusă celei timpurii; există deopotrivă continuități și modificări între cele două faze ale gîndirii sale, după cum vom vedea.

4. Influența filozofiei timpurii

În concepția curentă asupra influenței filozofice timpurii a lui Wittgenstein se susține că *Tractatus* a constituit o sursă majoră de inspirație pentru „pozitivismul logic", teoria dezvoltată de Cercul de la Viena. În spiritul acestei concepții, un autor al istoriei recente a filozofiei, J. O. Urmson, este capabil să spună, fără nici o reținere, că unele dintre vederile Cercului erau „bazate în mare măsură pe *Tractatus*-ul lui Wittgenstein, de către care fuseseră profund influențate". Există multe afirmații similare în alte scrieri despre perioada respectivă. În plus, concepția curentă susține că influența a fost unilaterală. Comentatorii filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein nu presupun, în general, că schimbările ce au avut loc în gîndirea sa de-a lungul anilor '20 și în special '30, multe dintre ele radicale, au rezultat în vreun fel din contactele sale cu Cercul și ideile lui.

Studii mai recente sugerează că relația dintre opera timpurie a lui Wittgenstein și cea a Cercului nu a fost în nici un caz așa de directă. Că *a existat* o legătură nu e nici o îndoială; dar se pare că influența lui Wittgenstein a fost mult mai mică decît s-a presupus, fiind exercitată în principal numai asupra a doi dintre membrii Cercului, care n-au ajuns totuși, ca rezultat, la un dezacord cu restul Cercului (cu excepția unor puncte în mare măsură independente de teoriile lui Wittgenstein).

Ne vom opri imediat asupra acestor chestiuni. Mai întîi, este important de observat un efect mult mai timpuriu al activității lui Wittgenstein, ce s-a manifestat cu cîțiva ani înainte ca *Tractatus* să fie publicat. Aceasta a fost influența lui Wittgenstein asupra lui Russell. Remarcile biografice din Capitolul 1 arată cum Wittgenstein a ajuns să studieze cu Russell ca rezultat al lecturii lucrării acestuia, *Principiile matematicii*. Această carte și *Principia Mathematica*, pe care Russell a scris-o cu Whitehead, au avut un efect enorm asupra lui Wittgenstein; *Tractatus*-ul de fapt le datorează existența și multe din ideile sale. Dar lucrînd cu Russell la Cambridge între 1912–1913, Wittgenstein a încetat curînd să mai fie un elev, iar discuțiile dintre ei au avut ca rezultat dezvoltarea concepțiilor fiecăruia, concepții care, deși diferite în forma lor completă (*Tractatus* și *Prelegerile despre atomismul logic* din 1918 ale lui Russell), împărtășeau anumite elemente de bază și un punct de pornire comun în conceperea logicii ca dezvăluind structura limbajului și a lumii. În măsura în care sînt luate în considerație elementele de

bază și punctul de pornire, Russell este sursa principală. (Cei care au unele cunoștințe de filozofie vor recunoaște că Russell a fost el însuși influențat de studiul direct al lui Frege și Leibniz, iar la aceste influențe care dau naștere aspectelor logice și metafizice ale operei lui Russell trebuie să o adăugăm pe cea a lui Hume, de la care derivă în mare parte epistemologia lui Russell. Wittgenstein moștenește, ca atare, aceste influențe prin Russell. Celelalte influențe ale sale sînt Schopenhauer și, prin el, Kant.) Dar reacțiile lui Wittgenstein la ceea ce a învățat de la Russell au influențat la rîndul lor dezvoltarea gîndirii celui din urmă, și această reciprocitate este cea care a dus la similaritățile dintre vederile lor din următorii cîțiva ani. Cînd Russell și-a publicat *Prelegerile despre atomismul logic*, el a descris tezele pe care acestea le conțineau ca fiind „învățate de la prietenul meu Wittgenstein“, o remarcă generoasă caracteristică și care în fapt exagerează ceea ce îi datora, de vreme ce mare parte din ceea ce este esențial pentru vederile lui Russell în *Prelegeri* poate fi deja găsit în opera publicată înainte de a-l fi întîlnit pe Wittgenstein.

Un rezultat major al influenței lui Wittgenstein a fost că Russell a lăsat nepublicată o carte pe care o scria cînd Wittgenstein a sosit pentru prima dată la Cambridge. Trebuia să se cheme *Teoria cunoașterii*. Numai primele șase capitole au văzut lumina zilei, sub formă de articole; Russell a abandonat restul ca rezultat al ostilității lui Wittgenstein față de aceasta. Într-o scrisoare către un prieten, scrisă în 1913, Russell a relatat ce se întîmplase: „Eram

amîndoi mînați de pasiune. I-am arătat [lui Wittgenstein] o parte esențială din ceea ce scriam. El a spus că totul era greșit, fără a realiza dificultățile — că încercase concepția mea și știa că nu va merge. N-am putut să-i înțeleg obiecția — de fapt era foarte nearticulată — dar simt pînă-n măduva oaselor că trebuie să fi avut dreptate și că a văzut ceva ce mie mi-a scăpat." (Din memoriile lui Wittgenstein reiese că această procedură de demolare a opiniilor — și încrederii — cuiva, mai degrabă prin manieră decît prin conținutul opoziției sale, i-a fost caracteristică de-a lungul vieții.) Abandonarea unui proiect așa de substanțial de către Russell stă ca mărturie pentru aprecierea de care se bucura Wittgenstein în ochii săi la vremea aceea și pentru natura relației intelectuale dintre ei. Pierderea cărții lui Russell trebuie considerată ca primul efect al lui Wittgenstein asupra filozofiei.

După cum s-a arătat, relațiile lui Wittgenstein cu Cercul de la Viena sînt mai greu de descris. Cercul și-a datorat existența în mare măsură lui Moritz Schlick, care a sosit la Viena în 1922, ca profesor de filozofia științei inductive. Ceea ce a început ca un grup de discuții a devenit cu timpul ceva mai organizat, cu un program de cercetare și o revistă, *Erkenntnis*, pentru publicarea rezultatelor. Cercul a avut printre membrii săi un număr de oameni extrem de capabili; în afară de Schlick însuși erau, de exemplu, Rudolf Carnap, Otto Neurath și Hans Reichenbach. Grupul s-a întîlnit timp de mai mult de zece ani, începînd de la mijlocul anilor '20, și s-a destră-

mat ca urmare a faptului că membrii săi au fost împinși în exil de către fascism.

În centrul doctrinei propuse de membrii Cercului — „pozitivismul logic" — se afla cerința de a fi trasă o linie de demarcație între știință și ceea ce membrii Cercului etichetau, dînd cuvîntului o conotație peiorativă, drept „metafizică" (în folosirea lor, un sinonim pentru „nonsens"). Ei au făcut aceasta spunînd că numai propozițiile preocupate de chestiuni de fapt sau de relații logice între concepte au un înțeles. Propozițiile care nu cad într-una din aceste două clase — propozițiile eticii și ale religiei, de exemplu — le priveau ca expresii avînd un conținut emoțional sau exhortativ, dar nu cognitiv; în mod strict, ele sînt lipsite de sens. Propozițiile factuale, spuneau ei, sînt bazate pe experiență și sînt semnificante pentru că ele pot fi verificate sau falsificate de experiență. Cealaltă clasă de propoziții semnificante — cele privitoare la relații logice între concepte — le-au numit propoziții „analitice", și le-au definit ca fiind cele ale căror valori de adevăr pot fi determinate prin simpla inspectare a înțelesului cuvintelor (sau simbolurilor) din care constau. Acestea includ propozițiile logicii și matematicii. Iar pozitiviștii au susținut că scopul filozofiei este să clarifice propozițiile științei empirice cu mijloacele analizei logice a înțelesului, cu filozofia concepută astfel contînd drept parte a științei, și nu ca o disciplină independentă.

În legătură cu aceasta există în mare măsură o bază comună între aceste viziuni și ceea ce se spune în *Tractatus*. Wittgenstein vorbește despre propoziții ca imagini ale faptelor, despre logică drept tauto-

logică, sau „analitică", despre rolul filozofiei ca fiind limitat la „elucidări" și despre nonsensul oricăror alte propoziții în afară de cele ale științei naturii, logicii și matematicii. Aceste similitudini aparente i-au făcut pe membrii Cercului să studieze cu grijă *Tractatus*-ul la întîlnirile lor din 1925 și 1926 și l-au provocat pe Schlick să aranjeze niște discuții cu Wittgenstein. Soția lui Schlick a lăsat o relatare a entuziasmului pe care l-a simțit soțul ei după prima sa întîlnire cu Wittgenstein în 1927. O vreme Wittgenstein a purtat convorbiri și cu alți membri ai Cercului, printre care Carnap și Feigl, dar curînd contactele sale regulate s-au limitat la Schlick și la un asociat al lui Schlick, pe nume Friedrich Waismann. Deși Wittgenstein a părăsit Viena pentru Cambridge în 1929, el s-a întors frecvent pentru vizite, și cu aceste ocazii, ca și prin scrisori, relațiile sale cu Schlick și Waismann au fost păstrate. Aceasta a durat pînă cînd Schlick a fost asasinat de un student (probabil din motive politice) pe treptele Universității din Viena, în 1936.

Contactele lui Wittgenstein cu Schlick și Waismann au fost prin urmare considerabile. Ultimul a păstrat o relatare a discuțiilor lor cu Wittgenstein dintre anii 1929–1931 ce a fost publicată. Schlick l-a încurajat pe Wittgenstein să colaboreze cu Waismann la o carte care să explice doctrinele din *Tractatus*, împreună cu evoluțiile în gîndirea lui Wittgenstein de după publicarea acestuia. Waismann urma să o scrie sub îndrumarea lui Wittgenstein. Cînd, la începutul anilor '30, a devenit clar că gîndirea lui Wittgenstein se schimbase prea mult

pentru ca acel proiect să mai aibă valoare, Schlick a păstrat planul, convingîndu-l pe Wittgenstein să-l lase pe Waismann să prezinte în schimb noile sale idei. Waismann a lucrat sub amenințarea schimbărilor de vederi ale lui Wittgenstein de-a lungul acestor ani, rareori spre satisfacția celui din urmă; cartea rezultată a fost publicată sub numele lui Waismann mult mai tîrziu, în 1967, la șase ani după moartea autorului ei. Totuși, în timpul perioadei de colaborare dintre Wittgenstein și Waismann, acesta din urmă a publicat în cîteva prelegeri și articole aspecte ale teoriei lui Wittgenstein ce tocmai ieșea la iveală.

Deși relațiile lui Wittgenstein cu acești doi membri ai Cercului au fost extinse, ele nu au avut un efect prea mare asupra pozitivismului lui Schlick. Ca și în cazul altora din Cerc, ideile lui Schlick erau stabilite înainte să-l întîlnească pe Wittgenstein; sursele lor se află în Hume, Ernst Mach, și tradiția empiristă a filozofiei, alături de logica lui Russell și Frege (celălalt conducător al cercului, Carnap, studiase cu Frege la Jena, între anii 1910–1914). Prin urmare, în momentul în care Cercul era stabilit ca un grup cu o identitate definită și un program de cercetare, principiile sale pozitiviste de bază erau bine fixate. Mai mult, cîțiva dintre membrii Cercului, în special Carnap și Reichenbach, au lăsat descrieri ale efectului lui Wittgenstein asupra Cercului, care arată că impactul *Tractatus*-ului a fost minor și chiar, în anumite privințe, negativ. La întîlnirile din 1925–1926 la care a fost discutat *Tractatus*-ul, Neurath exclama în mod constant:

„Metafizică!“ — cum am observat, un termen pozitivist folosit pentru desconsiderare — iar într-o scrisoare către Waismann, cîțiva ani mai tîrziu, Neurath scria: „Perioada Wittgenstein te-a îndepărtat (și într-o oarecare măsură la fel și pe Schlick) de la sarcina noastră comună.“ Carnap a scris în autobiografia sa intelectuală: „Am crezut în mod eronat că atitudinea [lui Wittgenstein] față de metafizică era similară cu a noastră. Nu am dat suficientă atenție afirmațiilor din cartea sa, pentru că sentimentele și gîndurile sale în acest domeniu erau prea divergente de ale mele.“

Cea mai grăitoare dovadă pentru determinarea întinderii efectului lui Wittgenstein asupra Cercului de la Viena se află nu atît în relatările și evocările membrilor săi, cît în lucrările publicate de aceștia și în doctrinele avansate în ele. Cărțile și articolele din Cerc care au circulat relevă nu doar că influența lui Wittgenstein a fost minimă, ci și că nu ar fi putut fi altfel, căci există multe diferențe profunde între tezele din *Tractatus* și cele ale pozitivismului logic. Dominanta lor este evidentă, mai întîi, în opinia pozitiviștilor că întemeierea cunoașterii factuale se sprijină pe observație empirică (modificată mai tîrziu de Carnap și Neurath, în opoziție cu ceilalți, într-o formă de teorie a „coerenței“, în care propozițiile de bază sînt determinate de nevoi teoretice, mai degrabă decît de „observație brută“); în al doilea rînd, ea este evidentă în teoriile pozitiviștilor despre probabilitate și inducție, cărora le-au acordat o mare importanță; în al treilea rînd, în poziția marginală acordată de pozitivism subiectelor despre

valoare și religie — cei mai mulți dintre pozitiviști erau disprețuitori față de religie, privind-o ca pe o superstiție primitivă, în vreme ce Wittgenstein a păstrat de-a lungul vieții sale cel mai profund respect pentru ea; în al patrulea rînd, în credința pozitiviștilor în „unitatea științei", pe care, cum arată relatările lui Waismann, Wittgenstein o găsea neatrăgătoare conceptual; pe lîngă acestea, într-o serie de alte aspecte concrete.

Ceea ce sugerează în fapt evidența este că Wittgenstein a fost cel care a fost influențat de ideile Cercului, mai degrabă decît invers — nu în sensul că a ajuns să fie, cu mici excepții, un fel de pozitivist el însuși, ci în mod *negativ*, prin aceea că a ajuns să pună o distanță din ce în ce mai mare între el însuși și acele principii din *Tractatus* care erau, chiar în mod superficial, similare perspectivei pozitiviștilor, ca și cum o conștientizare mai profundă a elementelor sale pozitiviste l-ar fi convins că *Tractatus*-ul era în anumite privințe importante greșit. Scriindu-i lui Schlick în 1932, Wittgenstein spune: „există *multe, multe* formulări în acea carte [*Tractatus*] cu care nu mai sînt de acord", iar acest sentiment este subliniat în relatările lui Waismann ale conversațiilor cu Wittgenstein. Măcar o parte din impulsul filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein este ca atare rezultatul faptului că el a învățat de la pozitiviști cu ce nu mai putea fi de acord din propria sa operă timpurie.

Unul dintre lucrurile care s-ar putea să-i fi determinat pe comentatori să exagereze efectul lui Wittgenstein asupra Cercului de la Viena este că în

conversațiile sale cu Schlick și Waismann de la sfîrșitul anilor '20 — cînd Wittgenstein însuși era în faza sa cea mai pozitivistă, ca rezultat al influenței lui Schlick asupra lui — el a dat o formulare elegantă unui principiu expus deja de pozitiviști, anume că „înțelesul unui enunț este metoda sa de verificare", ceea ce înseamnă a spune că sensul unui enunț constă în metodele folosite pentru a stabili dacă este adevărat sau fals. Această idee, într-o interpretare pe care Wittgenstein era pregătit pe atunci să o dea doctrinelor din *Tractatus*, se acordă cu concepția sa că propozițiile sînt adevărate sau false în funcție de faptul că ele reprezintă corect sau nu faptele. Schlick a contribuit mult la modul lui Wittgenstein de a formula principiul; cînd A. J. Ayer a publicat în limba engleză ideile Cercului în lucrarea sa *Limbaj, adevăr și logică* (1936), principiul verificării a ocupat un loc de cinste și a stîrnit multe dezbateri. Dar Wittgenstein contribuise doar cu forma cuvintelor, mai degrabă decît în privința concepției; și el nu a împărtășit perspectiva verificaționistă, cel puțin în forma ei pozitivistă brută, pentru mult timp.

Pentru rațiunile de mai sus, între altele, nu mai este posibil să considerăm că *Tractatus* a inspirat o mișcare filozofică, după cum au pretins primii comentatori. Aceasta nu înseamnă totuși că *Tractatus* este o lucrare neglijabilă din punct de vedere istoric. Ea prezintă un interes fiindcă este un exemplu extrem, fără compromisuri, al „atomismului logic", și prin urmare ilustrează, în culori destul de vii, ce anume poate implica acest tip de viziune. Dar importanța sa de căpetenie rezidă în a fi o sursă, în parte po-

zitivă și în mare parte negativă, pentru filozofia tîrzie a lui Wittgenstein, dezvoltată începînd cu anii '30. Spre aceasta ne vom îndrepta acum atenția.

3

Filozofia tîrzie

Tema acestui capitol este opera de maturitate a lui Wittgenstein, conținută în scrierile sale de la mijlocul anilor '30 și pînă la moartea sa, în 1951. În jumătatea de deceniu anterioară, totuși, gîndirea lui Wittgenstein a trecut printr-o perioadă de tranziție în care temele filozofiei tîrzii au ieșit la iveală din reconsiderarea pe care a făcut-o *Tractatus*-ului. Voi începe prin a schița pe scurt această tranziție. În următoarele secțiuni este dezbătută cea mai mare parte din elementele centrale ale filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein. Am omis totuși considerații specifice despre filozofia matematicii și scrierile sale mai scurte publicate postum. Poziția lui Wittgenstein este în esență aceeași în acestea ca și în lucrările principale discutate în continuare, care sînt: *Cercetări filozofice*, *Fișe* și *Despre certitudine*.

1. Perioada de tranziție

O parte din istoria dezvoltării filozofiei tîrzii a lui Wittgenstein este relatată în ultima secțiune, tratînd contactele dintre Wittgenstein și Cercul de la Viena. După cum s-a sugerat acolo, în decursul anilor în

care a avut discuții cu membri ai Cercului, Wittgenstein a început prin a-și susține vederile timpurii, a trecut prin faza de a le da o interpretare pozitivistă și apoi — la începutul anilor '30 — a ajuns să le considere greșite în mai multe privințe importante. După întoarcerea sa la Cambridge în 1929, Wittgenstein a intrat într-o perioadă de intensă activitate intelectuală în decursul căreia a scris foarte mult. Această perioadă de tranziție a durat aproximativ pînă în 1935, moment la care multe dintre ideile ce pot fi întîlnite în *Cercetări filozofice* și alte lucrări tîrzii își făcuseră apariția în manuscrisele sale.

Scrierile din perioada de tranziție sînt cu adevărat tranziționale, conținînd elemente atît ale vederilor timpurii, cît și ale celor tîrzii. Una din temele majore în cadrul lor privește filozofia matematicii, în special probleme despre ce *statut* au propozițiile matematicii. Sînt propozițiile matematice adevăruri necesare? Pot fi ele explicate pe deplin în termenii logicii? Dacă nu, ce explicație poate fi dată pentru ele? Alături de acest subiect, și în relație cu el, există lungi demersuri de explorare a limbajului, înțelesului, conceptelor psihologice și conceptului de cunoaștere. Acestea din urmă constituie temele centrale ale filozofiei tîrzii în sine. Pentru elevii lui Wittgenstein scrierile tranziționale sînt o bogată sursă de informație, de vreme ce ele prefigurează și pregătesc drumul pentru filozofia tîrzie și înfățișează o dezvoltare a gîndirii ce conține multe lucruri de interes.

După obținerea titlului de doctor în filozofie, în 1929, Wittgenstein a candidat pentru o bursă de

cinci ani la Trinity College, în Cambridge. În sprijinul candidaturii sale el a trebuit să trimită o mostră mai amplă a cercetării sale curente în filozofie, și a făcut-o cum se cuvenea. Lucrarea era un manuscris constituind în mare parte ceea ce, de cînd a fost publicat (1975) într-o traducere engleză, s-a intitulat *Philosophical Remarks (Observații filozofice)*, mai cunoscut în originalul german ca *Philosophische Bemerkungen*, titlu sub care s-a publicat în 1964. Din faptul că Wittgenstein a scris o prefață lucrării este evident că el intenționa să o publice. (Într-adevăr, în diferite momente de-a lungul celor două decenii rămase ale vieții sale, Wittgenstein a avut planuri și a făcut aranjamente pentru a-și publica diferite scrieri. Scrisorile dintre el și membrii comitetului de la Cambridge University Press arată că unele dintre planuri au ajuns aproape de îndeplinire. În fapt, nici una dintre scrierile lui Wittgenstein nu a fost publicată pînă după moartea sa, iar motivul este că nu a fost niciodată mulțumit de felul cum își exprimase ideile sau ordonase remarcile prin care erau exprimate.)

Philosophische Bemerkungen au fost scrise în perioada de pînă în 1832, și se pot identifica în ele multe semne ale contactelor lui Wittgenstein cu pozitiviștii, și influența lor asupra sa, mai ales în accentul pus pe verificare. Ele apără unele dintre tezele *Tractatus*-ului — un exemplu important îl constituie teoria reprezentării —, dar din asta apar elemente noi; cele dominante anticipează interesele care aveau să ocupe din ce în ce mai mult atenția lui Wittgenstein o dată cu trecerea anilor. Unul dintre cele mai importante era accentul pe care l-a pus pe o concepție

a „înțelesului ca folosire“, concepție ce urmează să fie discutată mai pe larg în continuare.

Între 1932 și 1934 Wittgenstein a continuat să scrie foarte mult, producînd un manuscris întins ce a fost publicat în cele din urmă în 1969 ca *Philosophische Grammatik (Gramatică filozofică)* iar în 1974 în engleză, ca *Philosophical Grammar*. Lucrarea are două părți, ale căror titluri — „Propoziția și sensul său“, și respectiv „Asupra logicii și matematicii“ — îi înfățișează conținutul. În timpul revizuirii lucrării, între 1933–1934, Wittgenstein a dictat unele observații studenților săi care le-au vehiculat ulterior în formă dactilografiată sub titlul *Caietul albastru*, numit astfel datorită culorii copertei sale. Există o mare asemănare între acest manuscris și prima parte a *Gramaticii filozofice*.

Importanța *Gramaticii* rezidă în faptul că ea conține, uneori într-o formă preliminară, alteori în întregime, elemente ce apar mai tîrziu în *Cercetările filozofice*. Problema centrală prezentată în Partea întîi a *Gramaticii* privește felul cum atașăm un înțeles sunetelor pronunțate și semnelor scrise care constituie limbajul. Iată, pe scurt, argumentarea pe care o face Wittgenstein aici.

O atitudine firească este să spunem că înțelegerea limbajului este un proces mental care însoțește activitățile noastre lingvistice. Urmînd această idee, cînd vorbesc, aud sau citesc, în mintea mea se petrece ceva care constituie „prinderea înțelesului“ semnelor ce sînt folosite. Wittgenstein argumentează împotriva acestei idei; el spune că înțelegerea limbajului nu este un *proces*, ci o *abilitate*. O ilustrare

pe care o dă acestei teze privește problema lui „a ști cum să joci șah". Dacă a ști cum să joci șah ar fi un proces — adică ceva ce se petrece în capul cuiva — atunci ar fi potrivit să întrebăm: „*Cînd* știi cum să joci șah? Tot timpul? Sau numai cînd faci o mutare?" (*Gramatica filozofică*, § 50). Dar aceste întrebări sînt evident ciudate; caracterul lor neobișnuit arată că este o greșeală să ne gîndim la a înțelege și la a ști ca la niște evenimente din mintea noastră. Wittgenstein spune că ar trebui să ne gîndim în schimb la ele ca la niște capacități, ca la un lucru pe care avem abilitatea practică să-l facem. În orice caz, spune el, noțiunea de „proces mental" este ea însăși confuză și susceptibilă de a crea neînțelegeri — o afirmație pe care Wittgenstein a privit-o ca fiind foarte importantă și care joacă prin urmare, după cum vom vedea, un rol dominant în psihologia filozofică a lucrărilor tîrzii.

În continuare, Wittgenstein investighează, în *Gramatică*, noțiunile cruciale de „gîndire" și „înțelegere" în sine, făcînd aceasta în moduri care anticipează de aproape *Cercetările*, în particular prin argumentarea sa că există mai multe feluri diferite de înțelegere, corelate nu prin posesiunea în comun a unui set de caracteristici esențiale sau definitorii, ci printr-o relație generală de similaritate pe care o numește „asemănare de familie". Acest concept joacă un rol important și în *Cercetări*. El apare mai întîi în *Gramatică*, și apoi, mai explicit, în *Caietul albastru*. În cel din urmă există un alt demers semnificativ pentru filozofia tîrzie, și în special pentru teoria înțelesului ca folosire. Wittgenstein spune că

în loc de a întreba: „Ce este înțelesul unui cuvînt?" ar trebui să întrebăm: „Ce înseamnă a *explica* înțelesul unui cuvînt? Cum este învățată folosirea unui cuvînt?" Iar răspunsul său la problema cu care se ocupă atît *Caietul albastru* cît și Partea întîi a *Gramaticii*, anume ce este ceea ce „dă viață" (dă un *înțeles)* sunetelor și semnelor ce constituie limbajul, este prin urmare acesta: „dacă ar trebui să indicăm ceva ce constituie viața semnului, ar trebui să spunem că acest ceva este folosirea lui." (*Caietul albastru*, p. 4.)[1]

Între 1934–1935, Wittgenstein le-a dictat la doi dintre elevii săi un manuscris care, ca și *Caietul albastru*, a circulat în această formă la Cambridge și mai departe. Din nou, coloritul legăturii i-a determinat titlul, de această dată *Caietul brun*. În conținut, acesta este foarte apropiat de *Cercetări*; este de fapt o schiță virtuală a lucrării de mai tîrziu. Apariția ei marchează sfîrșitul fazei tranzitorii din gîndirea lui Wittgenstein; după aceasta, scrierile care dezvoltă ideile din *Gramatică* și *Caietul albastru* și *brun* constituie adevărate schițe pentru *Cercetări*, după cum a arătat G. H. von Wright, în reconstituirea pașilor prin care a ieșit la iveală această carte. O trăsătură izbitoare a lucrărilor tranzitorii este că subiectele pe care le-au abordat sînt în mare măsură cele ale *Tractatus*-ului, „propoziția și sensul său"

---

[1] Am folosit de această dată varianta românească a *Caietului albastru*, tradusă de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 28; trimiterea din paranteză este la varianta engleză, aparținînd autorului. (*N. t.*)

predominînd între ele. Acest lucru rămîne valabil și de-a lungul operei tîrzii, dar apar în mod crescînd — alături de aceste interese și de adăugarea necesară a modului nou al lui Wittgenstein de a se ocupa de ele — discuții ale unor concepte psihologice precum *a înțelege, a intenționa, a experimenta* și altele. Motivele vor deveni imediat evidente.

Contemplînd publicarea capodoperei[2] sale, *Cercetări filozofice*, Wittgenstein a ajuns la ideea că ar fi mai bine înțeleasă dacă *Tractatus*-ul ar fi publicat împreună cu aceasta. Motivul său era că *Cercetările* reprezintă, în multe aspecte importante, o reacție la *Tractatus*, astfel încît o comparație a celor două ilustrează mai bine ce au de spus *Cercetările*. Discutarea filozofiei tîrzii, la care trecem acum, va arăta în ce sens lucrurile stau astfel.

2. *Metodă, sens și folosire*

În *Tractatus*, poziția lui Wittgenstein era că limbajul are o esență unic determinabilă, o singură logică subiacentă, ce poate fi explicată cu ajutorul analizei ce relevă structurile, aplicată limbajului și lumii, și cu o descriere a relației dintre ele — relația de „reprezentare". Relația de reprezentare în sine se sprijină, la temelie, pe o legătură denotativă între nume și obiecte. Numele „înseamnă"[3] obiecte. Argu-

[2] *Chef-d'œuvre*, în limba franceză în original. (*N. t.*)

[3] Engl.: *mean*, de unde *meaning*, tradus în mod constant prin „înțeles". (*N. t.*)

mentarea din *Cercetări* se bazează pe o respingere explicită a acestei viziuni. Aici, Wittgenstein spune că nu există *o singură* „logică a limbajului", ci mai multe; limbajul nu are o singură esență, ci este o vastă colecție de diferite practici, fiecare cu logica sa proprie. Înțelesul nu constă în denotarea relației dintre cuvinte și lucruri, sau în reprezentarea relației dintre propoziții și fapte, ci, mai degrabă, înțelesul unei expresii este *folosirea* sa, în multiplicitatea practicilor care vin să construiască limbajul. Mai mult, limbajul nu este ceva complet și autonom care poate fi investigat independent de alte considerații, căci limbajul este întreținut în toate activitățile și comportamentele umane și ca atare diferitele noastre folosiri ale lui primesc conținut și semnificație prin activitățile noastre practice, prin munca noastră, prin faptul că avem de a face unul cu altul și cu lumea pe care o locuim — pe scurt, un limbaj este o parte a structurii unei cuprinzătoare „forme de viață".

Este important de observat că în perioada sa de tranziție Wittgenstein ajunsese la o concepție despre natura *metodei* filozofice care, păstrînd trăsături centrale ale concepției sale despre filozofie din *Tractatus*, diferă de aceasta într-o privință crucială. A înțelege poziția lui Wittgenstein asupra acestui subiect ne ajută să facem lumină în privința angajamentelor sale filozofice tîrzii.

Cum am observat mai devreme, opinia lui Wittgenstein din *Tractatus* era că problemele filozofice răsar din cauză că „înțelegem greșit logica limbajului nostru". Wittgenstein a rămas cu această convingere de-a lungul operei sale filozofice. Ceea ce s-a schim-

bat, după cum tocmai am văzut, este opinia sa despre ceea ce se înțelege prin „logica limbajului". Dar a existat și o altă schimbare. Wittgenstein ajunsese să considere că problemele care se ivesc datorită neînțelegerii limbajului nu pot fi rezolvate prin construirea unei teorii filozofice sistematice, cum încercase el să facă în *Tractatus*. În loc de a destina *teoriile* să se ocupe de problemele filozofice, spune el, ar trebui să „dizolvăm" aceste probleme îndepărtînd neînțelegerile care le cauzează, în primul rînd. Sîntem astfel în situația de a concepe filozofia ca pe o întreprindere *terapeutică*, într-un sens aproape literal: „Tratarea unei probleme de către filozof este întocmai ca tratamentul unei boli"[4] (P 255). În lucrările de tranziție și în cele tîrzii, ca atare, Wittgenstein abandonează metoda riguros sistematică a *Tractatus*-ului și adoptă în schimb o abordare pe bucăți, explicit concepută să *nu* rezulte într-o teorie structurată. Acest fapt dă lucrărilor tîrzii o ciudată aparență nearticulată și dezlînată, în contrast cu arhitectonica austeră a *Tractatus*-ului.

Vederile tîrzii ale lui Wittgenstein despre metoda potrivită și țelurile filozofiei sînt expuse în *Cercetări*. Enigmele apar, spune Wittgenstein, datorită folosirii greșite a limbajului, sau concepțiilor greșite despre natura sa. Dacă avem o imagine incorec-

---

[4] Varianta engleză a formulării se bazează pe ambiguitatea semantică a termenului *treatment*, pe care aici l-am tradus prin termeni românești diferiți. O alternativă de traducere există în *Filozofia contemporană — orientări și tendințe;* vol. III, *Filozofia analitică*, caiet documentar 10/1982 — fiind dată de M. R. Solcan: „Filozoful tratează o problemă tot așa cum se tratează o boală" (p. 122). (*N. t.*)

tă a felului cum lucrează limbajul, vom fi supuși confuziilor. De exemplu, vom asimila folosirea unui gen de expresii cu cea a unui gen complet diferit, sau vom încerca în mod greșit să înțelegem o expresie izolată de contextul în care ea funcționează în mod normal. „Confuzia care ne preocupă", spune Wittgenstein, „apare atunci cînd limbajul este ca un motor inactiv, nu cînd face treabă" (P 132): „Problemele filozofice răsar atunci cînd limbajul *pleacă în vacanță*" (P 38). Remediul este să privim la felul cum lucrează în realitate limbajul: „[Problemele filozofice] nu sînt, desigur, probleme empirice. Ele sînt rezolvate, mai degrabă, studiind funcționările limbajului nostru, iar aceasta în așa fel încît să ne facă să recunoaștem aceste funcționări: *în ciuda* unui îndemn de a le înțelege greșit" (P 109).

Din această perspectivă, problemele filozofice vor dispărea atunci cînd funcționările limbajului vor fi sesizate așa cum trebuie. Pînă cînd filozofii vor aplica remediul de a „studia" aceste funcționări, ei vor fi ca niște muște prinse într-o sticlă, bîzîind neajutorat. Wittgenstein remarcă: „Care este țelul tău în filozofie? Să-i arăți muștei ieșirea din sticlă." Iar ceea ce este necesar pentru aceasta este o sesizare a diferenței dintre ceea ce Wittgenstein numește „gramatică de suprafață" și „gramatică de adîncime". Prin „gramatică" el nu înțelege ceea ce este înțeles în mod obișnuit prin acest termen. El înțelege, mai degrabă, *logică* — mai precis, logica unei activități lingvistice date. Există diferite genuri de activități lingvistice; prin urmare există mai multe moduri diferite în care funcționează „gramatica"

limbajului. Filozofii ajung să fie prinși în sticla muștei, în opinia lui Wittgenstein, ca rezultat al observării doar a „gramaticii de suprafață“: „În folosirea cuvintelor s-ar putea distinge « gramatica de suprafață » de « gramatica de adîncime » [...] să comparăm gramatica de adîncime, să zicem, a cuvîntului « a însemna », cu ceea ce ne-ar putea conduce să bănuim gramatica sa de suprafață. Nu este de mirare că găsim dificil să ne orientăm“ (P 664). Ca atare, Wittgenstein se referă la *Cercetări* ca fiind o cercetare „gramaticală“: „Investigația noastră este prin urmare una gramaticală. O asemenea investigație aruncă lumină asupra problemelor noastre îndepărtînd neînțelegerile“ (P 90). Aceasta amintește de descrierea filozofiei ca „elucidare“ din *Tractatus* — un alt caz al continuității între perspectivele timpurii și tîrzii ale lui Wittgenstein — dar în *Cercetări* metoda este în strînsă legătură cu opiniile avansate, prin faptul că, într-un anume sens, conținutul acestor opinii chiar *este* acea metodă la lucru: căci concluzia la care ajung remarcile lui Wittgenstein despre metodă este că în filozofie nu ar trebui să căutăm să *explicăm*, ci numai să *descriem* (elemente „explicative“ pentru a construi alte teorii), căci nu încercăm să descoperim noi informații, ci dimpotrivă, să organizăm adecvat ceea ce deja cunoaștem despre limbajul și gîndirea noastră, iar prin aceasta să ne determinăm pe noi înșine să înțelegem în mod adecvat.

Ceea ce spune Wittgenstein despre metodă denunță întreaga sa abordare din filozofia tîrzie. Efectul aplicării acestei metode devine clar dacă trecem în

revistă ideile principale din *Cercetări*, după cum vom vedea.

Primul pas către o înțelegere a funcționărilor limbajului este făcut, în concepția lui Wittgenstein din *Cercetări*, eliberîndu-ne de presupunerea captivantă, dar greșită, că poate fi oferită o descriere unitară a limbajului — adică o descriere care explică întreaga funcționare a limbajului în termenii unui singur model teoretic. Ținta sa este aici, desigur, *Tractatus*-ul; atacîndu-l, el este capabil să prezinte, drept replică, imaginea din *Cercetări*, a limbajului ca o multitudine de activități diferite. Atacul asupra concepției despre limbaj din *Tractatus* este semnalat în Prefața la *Cercetări*: „[De curînd] am avut ocazia să recitesc prima mea carte [...] Mi s-a părut dintr-o dată că ar trebui să public aceste gînduri vechi și pe cele noi împreună: căci cele din urmă ar putea fi văzute în lumina potrivită numai prin contrast cu fundalul oferit de vechiul meu mod de gîndire. Căci de cînd am început să mă ocup din nou cu filozofia [...] am fost silit să recunosc greșeli grave în ceea ce am scris în acea primă carte."

Wittgenstein ilustrează „greșelile grave" prin referire nu la *Tractatus* în sine, ci la descrierea făcută de sfîntul Augustin învățării limbajului în *Confesiuni*. După ce citează un număr de rînduri din textul lui Augustin, între care apare propoziția „Cînd cei mai vîrstnici numeau un obiect [...] înțelegeam că lucrul fusese numit prin sunetele pe care le pronunțau", Wittgenstein spune: „Aceste cuvinte, îmi pare, ne dau o anume imagine a limbajului uman. Aceasta este: cuvintele individuale din limbaj numesc obiecte

— enunțurile sînt combinații de asemenea nume. În această imagine a limbajului găsim rădăcinile următoarei idei: fiecare cuvînt are un înțeles. Înțelesul este corelat cu cuvîntul. Este obiectul pentru care stă cuvîntul" (P 1). Teoria tocmai schițată este, desigur, teoria din *Tractatus*, dar Wittgenstein folosește descrierea lui Augustin pentru a arăta că respectiva concepție despre limbaj este și veche, dar și răspîndită. Mai mult, această concepție a limbajului ne conduce, spune Wittgenstein, să investigăm limbajul într-un mod greșit; punem întrebări greșite, în special „întrebări despre *esența* limbajului, a propozițiilor, a gîndirii", iar aceasta sugerează în mod greșit că „esența" limbajului „nu este ceva care se află deja la vedere și care poate fi trecut în revistă printr-o rearanjare, ci ceva care se află *dedesubtul* suprafeței [...] « esența este ascunsă pentru noi » — aceasta este forma pe care problema noastră [...] o presupune" (P 92). Prin urmare „ne simțim ca și cum am fi avut de *pătruns* fenomenele" (P 90). Iar asta provoacă, în schimb, angajarea față de modelul înșelător al limbajulului pe care, spune Wittgenstein, Sfîntul Augustin și *Tractatus*-ul îl împărtășesc, căci aceasta „ajunge să arate ca și cînd [am căuta] o analiză ultimă a formelor noastre de limbaj și, astfel, o *singură* formă complet rezolvată a fiecărei expresii. Adică de parcă formele noastre uzuale de expresie ar fi, în mod esențial, neanalizate; de parcă ar fi în ele ceva ascuns, care a trebuit să fie scos la lumină" (P 91). Replica lui Wittgenstein la această imagine este neechivocă: el neagă că există vreo nevoie de a analiza, de a „descoperi esența" ce zace

ascunsă în discurs. „Filozofia pur și simplu așază totul în fața noastră, și nici nu explică, nici nu deduce ceva. — De vreme ce totul se află la vedere, nu este nimic de explicat. Căci ceea ce este ascuns, de exemplu, nu prezintă interes pentru noi“ (P 126). Cheia se află într-o remarcă deja citată din P 92: felul în care lucrează limbajul *este*, susține Wittgenstein, „ceva care se află deja la vedere, și care devine analizabil printr-o rearanjare“.

Ceea ce „se află la vedere“, spune Wittgenstein, este faptul că limbajul nu este *un singur lucru uniform*, ci o mulțime de activități diferite. Folosim limbajul pentru a descrie, a relata, a informa, a afirma, a nega, a specula, a da ordine, a pune întrebări, a spune povești, a juca teatru, a cînta, a dezlega ghicitori, a face glume, a rezolva probleme, a traduce, a solicita, a mulțumi, a felicita, a înjura, a ne ruga, a avertiza, a evoca, a exprima emoții, și multe altele (de comparat în special P 23 și, de exemplu, P 27, 180, 288, 654). Toate aceste activități diferite sînt numite de Wittgenstein „jocuri de limbaj“. Mai înainte, în *Caietul brun*, el folosise această noțiune pentru a se referi la un fragment simplificat al limbajului, a cărui inspectare ne spune ceva anume despre natura limbajului. În *Cercetări*, această etichetă primește o semnificație mai generală; ea se referă la oricare dintre multele și diferitele activități de folosire a limbajului în care ne angajăm: „termenul «joc de limbaj» este destinat să scoată în evidență faptul că *vorbirea* unei limbi este parte a unei activități, sau a unei forme de viață“ (P 23). Wittgenstein vorbește despre „multiplicitatea jocu-

rilor de limbaj", iar în P 23, imediat după ce dă o listă de jocuri de limbaj (în mare măsură ca și cea expusă mai sus), spune: „Este interesant să comparăm multiplicitatea instrumentelor din limbaj și a felurilor în care ele sînt folosite, multiplicitatea tipurilor de cuvinte și propoziții, cu ceea ce au spus logicienii despre structura limbajului. (Inclusiv autorul lui *Tractatus logico-philosophicus*.)" Comparația se face între marea diversitate a jocurilor de limbaj și ideea falsă a „logicienilor" și a autorului *Tractatus*-ului că limbajul are o *singură* structură logică subiacentă.

Folosirea de către Wittgenstein a termenului „joc" nu intenționează să sugereze că diferitele activități lingvistice de a relata, a descrie, a întreba și celelalte sînt în vreun fel frivole sau neimportante. Ele sînt, desigur, serioase. Motivele sale pentru a folosi această noțiune sînt date în acest pasaj:

> Să considerăm [...] activitățile pe care le numim „jocuri". Mă refer la jocuri pe o tablă, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri olimpice și așa mai departe. Ce le este comun tuturor? — Nu spune: „Trebuie să existe ceva comun, sau n-ar mai fi numite toate « jocuri »", ci *uită-te* și *vezi* dacă există ceva comun *tuturor* — căci dacă te uiți la ele nu vei vedea ceva pe care să-l aibă în comun, ci doar similitudini, relații și o întreagă serie de astfel de lucruri [...] Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o rețea complicată de similitudini ce se suprapun și se interferează [...] Nu mă pot gîndi la o expresie mai bună pentru a caracteriza aceste similarități decît „asemănări de

familie", căci variatele asemănări dintre membrii unei familii: constituția, trăsăturile, culoarea ochilor, mersul, temperamentul etc. etc., se suprapun și interferează în același fel. — Și voi spune: „jocurile" formează o familie. (P 66–67)

Ceea ce reclamă Wittgenstein, spunînd că *limbajul* este o colecție de jocuri de limbaj, este, după cum am văzut, tocmai că limbajul nu are o singură esență care poate fi extrasă și expusă în termenii unei teorii unitare. Pentru a înțelege funcționările limbajului trebuie, prin urmare, să recunoaștem mai întîi varietatea și multiplicitatea sa — „În loc de a produce ceva comun pentru tot ceea ce numim limbaj, spun că aceste fenomene nu au în comun nici un lucru care să ne facă să folosim același cuvînt pentru toate, ci că ele sînt *în relație* unul cu altul în mai multe feluri diferite" (P 65). O dată ce acest lucru este clar, în concepția lui Wittgenstein, vom vedea de ce este greșit să ne gîndim la înțeles așa cum s-a gîndit el în *Tractatus*: acolo el susținea că înțelesul unui cuvînt este obiectul pe care îl denotă; aici, în *Cercetări*, susține că înțelesul unei expresii este *folosirea* pe care i-o putem da, într-unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj ce constituie limbajul: „înțelesul unui cuvînt este folosirea sa în limbaj" (P 43).

În primele secțiuni ale *Cercetărilor*, urmînd citatul din Augustin, Wittgenstein arată de ce teoria denotativă a înțelesului adoptată în *Tractatus* este intrinsec eronată. Argumentul său este, în mare, că dacă înțelesurile cuvintelor ar consta într-o legătură

denotativă cu obiectele, atunci acea legătură ar trebui să fie stabilită prin definiție ostensivă, adică indicînd un obiect — ațintind, de obicei, degetul către el — și pronunțîndu-i numele. Aceasta este ideea pe care Wittgenstein consideră că o susține Augustin. Dar ostensiunea nu poate servi ca *întemeiere* pentru învățarea limbajului fiindcă, pentru a înțelege că este numit un obiect, cel care învață ar trebui să fie deja în posesia cel puțin a unei părți a limbajului — anume, jocul de limbaj al numirii obiectelor. Ideea poate fi explicată în felul acesta: să presupunem că îl înveți pe un vorbitor care nu știe engleza cuvîntul *table*[5] și că faci aceasta pronunțînd cuvîntul și în același timp indicînd către o masă (făcînd o ostensiune). De ce ar trebui ca el să considere că numești un obiect, și nu descrii, mai degrabă, culoarea sa, funcția sa, sau finisajul suprafeței sale — sau chiar că nu îi ordoni să se bage dedesubt? Desigur că cel care învață limbajul, în acest exemplu, de vreme ce are deja controlul asupra propriului său limbaj, poate foarte bine să considere că jocul de limbaj în chestiune este cel al numirii obiectelor; dar cineva care învață *pentru prima dată* nu dispune de o asemenea cunoaștere. Cum ar putea începe să fie învățat limbajul atunci, dacă înțelegerea este denotare și astfel este dependentă de definițiile ostensive?

Ceea ce vrea Wittgenstein să vedem, ca rezultat al criticii aduse de el definiției ostensive, sînt următoarele implicații: întîi, că numirea *nu* este,

---

[5] În limba română: „masă“. Am păstrat cuvîntul în limba engleză pentru sugestivitatea exemplului. (*N. t.*)

contrar teoriei din *Tractatus*, baza înțelegerii, și apoi, că relația de numire în sine nu este o simplă chestiune a corelațiilor dintre sunete (sau semne) și obiecte, stabilite ostensiv, ci trebuie să fie înțeleasă în termenii modului în care numele și numirea intră în activitățile noastre lingvistice. Prima chestiune este una de avertizare, căci în *Tractatus întreg* limbajul fusese explicat în termenii modelului denotativ, iar acum în *Cercetări* Wittgenstein arată că acest model pur și simplu nu poate servi ca paradigmă pentru a explica felul în care lucrează limbajul ca întreg — că, de fapt, a încerca să-l facem să servească astfel este o sursă de eroare și de confuzie. A doua chestiune se leagă de conceptul de *înțeles ca folosire*; aceasta este o trăsătură centrală a *Cercetărilor* iar implicațiile ei necesită o explicație.

În mod deliberat, nu există nici o „teorie *sistematică* a înțelesului ca folosire“ în *Cercetări*. Apelul lui Wittgenstein la conceptul de folosire este în mod intenționat vag pentru motivul că folosirile expresiilor sînt tot atît de variate ca și jocurile de limbaj în care ele apar, și prin urmare nici o formulă unică nu poate prinde varietatea lor. Într-adevăr, nu există nimic sacrosanct în privința termenului de „folosire“ în sine; Wittgenstein vorbește în plus despre *funcții* ale cuvintelor și propozițiilor (P 11, 17, 274, 556, 559), despre *țelurile* și *scopurile* lor (de exemplu, P 5, 6, 8, 348), despre *serviciile* lor (P 402), și despre *rolurile* și folosirile lor (de exemplu, P 66 și următoarele), prin aceste diferite locuțiuni intenționînd să prindă noțiunea generală a *rolului pe care îl joacă expresiile în limbaj*, ideea centrală fiind că stă-

pînirea limbajului constă în a fi capabil de a utiliza expresiile sale în diferitele jocuri de limbaj cărora le aparțin. Din perspectiva multiplicității jocurilor de limbaj este inevitabilă necesitatea ca și conceptul de folosire să fie în acest fel unul vag și, prin urmare, nu poate fi găsită o singură formulă care să-l cuprindă. De fapt, nici nu ar trebui tratat ca o formulă în sine; sloganul „înțelesul este folosire“ nu este pentru Wittgenstein o *definiție* a înțelesului. Pentru a sesiza întreaga sa semnificație cineva trebuie să înțeleagă ceva mai mult despre discuția lui Wittgenstein din *Cercetări*, în special în legătură cu ideile sale despre relația dintre *înțeles*[6] și *înțelegere*[7], precum și argumentul său că înțelegerea nu este o stare sau un proces mental interior, ci „stăpînirea unei tehnici“ (P 199), iar tehnica respectivă constă în *urmarea regulilor* pentru folosirea expresiilor.

Una dintre aceste chestiuni a fost menționată în secțiunea precedentă, în legătură cu perioada de tranziție a lui Wittgenstein. Aceasta este că Wittgenstein a ajuns să respingă ideea că *înțelegerea* de către cineva a unei expresii constă în faptul că el trece printr-un proces mental interior. Wittgenstein este interesat în special să respingă ideea că în sesizarea înțelesului există ceva care „se află înaintea minții cuiva“ — o reprezentare sau o imagine, cum sugerează *Tractatus*; căci a înțelege un cuvînt nu constituie o experiență că a vedea roșu sau a simți o durere (P 140, 154, 217–218). Asta nu înseamnă

---

[6] Engl.: *meaning*. (*N. t.*)

[7] Engl.: *understanding*. (*N. t.*)

a nega că ar putea exista experiențe ce însoțesc înțelegerea — un anumit cuvînt ar putea evoca o imagine sau, datorită asociațiilor din memorie, un sentiment plăcut, să zicem — dar acestea nu *constituie* înțelesul cuvîntului, sau înțelegerea lui de către cineva. Wittgenstein respinge aici ideea empiristă că înțelesul se întemeiază pe experiența senzorială, iar pentru el consecința faptului că respinge această idee este că de aici rezultă două teze; mai întîi, că înțelesul cuvintelor nu se predă prin stabilirea unei asociații, în mintea celui care învață, între cuvînt și experiența vreunui obiect sau a unei situații, iar apoi, că atașarea de către noi a înțelesului la o expresie în diferite ocazii ale folosirii ei nu constă în a avea aceeași experiență, sau a trece prin același proces mental de fiecare dată.

Wittgenstein dă mai multe motive pentru a respinge ideea înțelegerii ca „stare internă / proces intern". Unul este că logica („gramatica", după cum se exprimă el) conceptelor de înțeles și înțelegere diferă de cea a conceptelor experienței. Să luăm ca exemplu durerea: aceasta este o experiență și putem vorbi despre durere ca ținînd mai mult sau mai puțin timp, ca fiind în degetul de la picior sau în capul cuiva, ca fiind intensă sau surdă. Nu putem spune nici unul dintre aceste lucruri despre înțelegerea unei expresii. Noi nu înțelegem o expresie pentru mult timp, sau în degetele de la picioare, sau intens. Un alt motiv este că oameni diferiți asociază imagini diferite, sau au reacții diferite, la aceleași expresii; ca atare, înțelesul expresiei nu poate să conste în aceste elemente mentale însoțitoare și nici în-

țelegerea de către cineva a unei expresii nu poate fi astfel (cf. P 137–138). Al treilea motiv, și probabil cel mai important, este că pentru înțelegerea unei expresii *nu este destul* ca un anumit proces mental interior să fie în desfășurare. Pentru a ilustra ce înțelege prin asta, Wittgenstein dă exemplul cuiva care folosește cuvîntul „cub“, și spune că este o greșeală să ne gîndim că înțelegerea cuvîntului de către cineva constă în a avea o imagine mentală a unui cub „înaintea minții“, pentru că imaginea mentală nu *spune,* și nu poate spune prin sine, ce înseamnă cuvîntul „cub“. Imaginea mentală a unui cub ar putea fi de fapt asociată cu orice număr de expresii — „cutie“, „zahăr“, „geometrie“, „whisky cu gheață“ — și prin urmare ea nu *dictează* felul cum trebuie să fie înțeles corect cuvîntul „cub“ (P 139–140). Noi nu putem, așadar, desprinde din nici una dintre imaginile asociabile care *este* înțelesul cuvîntului.

Aceste considerații dau naștere altei probleme, mai generale. Aceasta vizează faptul că unii filozofi, recunoscînd genul de dificultate pe care o indică Wittgenstein aici, și găsind prin urmare dificil de identificat înțelegerea cu procesele mentale *particulare*, au fost tentați să considere că există un gen special de proces mental *subiacent* (și prin urmare ascuns) care constituie „sesizarea înțelesului“ unei expresii — adică un proces care ia toate imaginile sau asociațiile ce urmează să constituie sensul acelei expresii (sau o submulțime focalizată a lor), și le combină într-un anume fel în ceva care este dificil de specificat și care, prin urmare, poate fi doar extras și inspectat printr-o analiză filozofică pătrun-

zătoare. Wittgenstein respinge total acest raționament. În fapt, ținta principală a atacului său asupra concepției despre „stare internă/proces intern“ este ideea că înțelegerea este ceva *ascuns* — nu este doar ceva „interior“ (în minte), ci *adînc* în minte.

Stabilind ce nu sînt înțelesul și înțelegerea, Wittgenstein dă apoi o descriere pozitivă a ceea ce sînt ele. Aici conceptul de înțelegere este central. Wittgenstein spune: „A înțelege un enunț înseamnă a înțelege un limbaj. A înțelege un limbaj înseamnă a stăpîni o tehnică“ (P 199). Aceasta spune că „a înțelege“ este *a ști cum să faci* ceva; în cazul limbajului, a înțelege limbajul înseamnă *a ști cum să-l folosești*. Astfel, legătura dintre înțelegere, înțeles și folosire este una intimă. Două implicații imediate sînt: în primul rînd, devine evident un alt motiv pentru respingerea de către Wittgenstein a concepției despre un „proces interior“ — și anume că această concepție nu ne oferă nimic pentru a explica felul în care putem să *folosim* expresii. Prin contrast, noțiunea de „înțelegere“, ca un lucru pe care îl *facem* — o abilitate pe care o exersăm, o tehnică pe care o utilizăm — este direct asociată cu noțiunea de folosire, dat fiind că *folosirea* este ea însăși o *activitate*. A doua implicație este că înțelegerea, ca o capacitate practică, este ceva care este recunoscut și măsurat prin criterii *exterioare* — prin activitatea în care se angajează oamenii, prin felul cum se comportă — și prin urmare, departe de a fi interioară sau restrînsă la viața mentală a unui individ, este ceva care există în deschidere în afară, în domeniul

public. Acest lucru are unele corolare importante, după cum vom vedea.

3. Înțelegere și urmare a regulilor

Descrierea făcută de Wittgenstein înțelegerii limbajului, unde „înțelegere“ înseamnă stăpînirea unei tehnici sau practici în felul tocmai explicat, se orientează spre noțiunea de *urmare a unei reguli*, ideea fiind că practica în care constă înțelegerea sensului (înțelesului) expresiilor este aceea a observării regulilor pentru folosirea lor în diferite jocuri de limbaj cărora le aparțin (să notăm că discuția despre „reguli“ este în mod natural și intenționat asociată cu cea despre „jocuri“). Raționamentul lui Wittgenstein despre urmarea regulilor are loc în principal în P 143–242. Nu este o chestiune directă și este ca atare subiectul multor dezbateri. Descrierea care urmează ar trebui citită ținînd seama de acest lucru.

O cale de a aborda raționamentul lui Wittgenstein despre urmarea regulilor este, încă o dată, de a ne reaminti că o parte din scopul *Cercetărilor* este cea negativă, a repudierii atitudinilor filozofice de tipul celei exemplificate în *Tractatus*. Acum, folosirea limbajului este în mod clar o activitate guvernată de reguli — o activitate „normativă“, cum spun filozofii. Modelul adoptat de Wittgenstein în *Tractatus* pentru a descrie caracterul normativ al limbajului era cel al unui *calcul*, adică un sistem structurat de reguli strict definite (regulile logicii) care func-

ționează automat. Un asemenea calcul este ca o mașină care, fiind alimentată cu anumite materii prime, fabrică un produs determinat, într-o manieră exactă, ordonată și invariantă. În același fel, regulile logicii — și deci, în concepția din *Tractatus*, regulile limbajului — au o aplicare strictă ce determină rezultatul. În cazul limbajului rezultatul este *înțelesul*: cineva dobîndește înțelesul unei expresii cînd stăpînește regulile pentru folosirea ei. Desigur, Wittgenstein nu neagă *această* concepție în *Cercetări*, căci filozofia tîrzie revine la ea; ceea ce neagă el este faptul că regulile în chestiune formează un singur sistem subiacent rigid și — chiar mai important — că ele sînt într-un fel *independente de noi*, cum sugerase *Tractatus*-ul. Cu alte cuvinte, Wittgenstein respinge noțiunea de *calcul* și o înlocuiește cu cea a unui joc de limbaj: în *Tractatus* există un singur calcul, strict uniform, subiacent întregului limbaj; în *Cercetări* există mai multe jocuri de limbaj diferite, ale căror „gramatici“ — reguli de folosire — sînt deschise examinării.

În *Tractatus* — și, în genere, în concepția „augustiniană“ asupra limbajului — ideea este că regulile pentru folosirea corectă a unui cuvînt sînt determinate într-un fel de natura obiectului denotat de acel cuvînt, căci numai în acest fel sensul cuvîntului (obiectul denotat) poate guverna folosirea cuvîntului. Wittgenstein respinge teoria denotativă; aceasta lasă ca înțelesul unui cuvînt să fie numai o problemă a regulilor pentru folosirea sa. Dar acum că sînt în joc numai cuvîntul și regulile sale de folosire, este important să nu fim induși în eroare de noțiunea de

regulă însăși, căci există o perspectivă comună, de pildă, asupra regulilor logicii și ale matematicii, care susține că acele reguli *dictează* dacă facem ceva corect sau nu, *independent de practica noastră de a aplica sau urma acele reguli*; iar aceasta este în viziunea lui Wittgenstein o greșeală, nu doar în sine, ci și fiindcă poartă cu ea ideea că o mulțime de reguli constituie un calcul complet și decisiv pentru o practică dată, în sensul că o dată ce au fost stăpînite acele reguli se poate citi din ele, într-un mod automat, corectitudinea sau incorectitudinea a ceea ce face cineva. Modelul regulilor logicii este dăunător după opinia lui Wittgenstein mai ales cînd este aplicat la *limbaj*, fiindcă există o enormă diversitate de reguli ce guvernează folosirea expresiilor în limbaj, în vreme ce în logică există un singur set de reguli, atotcuprinzător și rigid, ce *constituie* „limbajul“ în care constă logica.

Concepția calculului se ocupă cu două caracteristici ale regulilor și ale urmării regulilor care dau naștere problemelor pe care Wittgenstein dorește să le evităm. Una este că în respectarea unei reguli cineva are senzația că este ghidat sau constrîns de regulă; regula pare să-i *spună* ce să facă, să-i *dicteze* activitatea. Cealaltă este că într-un calcul precum aritmetica, să spunem, regulile determină dinainte ce rezultat va decurge din aplicarea lor: de exemplu, este tentant să ne gîndim că o dată ce am definit (am dat regulile de guvernare pentru) cele zece numere 0–9, operațiile de adunare și scădere și relația de egalitate, întreaga aritmetică urmează în mod automat — este ca și cum fiecare adevăr (sau neadevăr)

aritmetic ar fi deja „conținut“ în aceste reguli de bază sau stabilit de ele. Ca atare, se pare că există ceva inexorabil în legătură cu regulile ce fac ca incorectitudinea sau corectitudinea a ceea ce eu realizez să fie pe deplin independente de faptul că realizez lucrul respectiv. (Fiecare membru al unei clase de școlari ar putea aduna o coloană de cifre folosind diferite proceduri — unii în minte, alții pe degete, alții cu un calculator sau un abac — dar va exista un unic răspuns corect la care vor ajunge cei care urmează regulile aritmetice relevante în mod corect; iar acest răspuns era cel corect *înainte* ca ei să înceapă să adune.)

O problemă în ce privește noțiunea de urmare a regulii o reprezintă faptul că, pe de o parte, *sentimentul* de a fi ghidat de o regulă nu garantează că regula *este* urmată, căci cineva s-ar putea gîndi că urmează o regulă, dar de fapt ar putea-o aplica incorect în timp ce, pe de altă parte, acțiunea cuiva în acord cu o regulă ar putea fi doar o chestiune de coincidență — persoana respectivă ar putea să nu *urmeze* nici un fel de regulă; ar putea, de exemplu, chiar să nu aibă habar de existența ei. Cu toate acestea, atît funcția regulilor de a ghida, cît și faptul că a le observa înseamnă *a face lucrurile corect*, în orice activitate este avută în vedere, apar ca fiind esențiale pentru chiar noțiunea de regulă și urmare a regulilor. Ca atare, spune Wittgenstein, cei care adoptă concepția calculului încearcă să explice aceste caracteristici și să depășească problemele asociate cu ele căutînd o descriere unitară a ceea ce stă la baza urmării regulilor, gîndindu-se de obicei la ur-

marea regulilor ca la un proces mental interior; iar mai departe, dînd această descriere în termenii unui fel de *mecanism* mental — cel mai probabil, unul *cauzal*. Toate acestea, spune Wittgenstein, sînt o greșeală; motivele sale, încă o dată, sînt cele pe care le avansează împotriva încercării de a da o descriere unitară pentru tot ce are de-a face cu înțelesul și înțelegerea, mai ales una care procedează în termenii proceselor „interioare" și „ascunse" ale minții.

Aceste restricții se aplică mai mult acelei caracteristici a urmării regulilor ce implică senzația subiectivă pe care o poate avea cineva despre reguli ca fiind coercitive, sau ca ghidînd acțiunea noastră. Cealaltă caracteristică menționată — aparenta „independență" a regulilor — sugerează, spune Wittgenstein, ideea falsă că regulile dau naștere într-un fel la *obiectivitate*. Exemplul aritmetic demonstrează perfect ce înseamnă aceasta: cum s-a observat, regulile par să stabilească, *în avans*, ce este corect și ce este greșit în rezultatul aplicării lor. Există astfel un răspuns corect unic la întrebarea aritmetică „56 897 + 54 214 = ?", iar acest răspuns este într-un sens *acolo*, stabilit prin ceea ce permit regulile, înainte chiar ca noi să efectuăm calculul. Verificăm corectitudinea aplicării regulilor de către noi determinînd ce spun ele; standardele de corectitudine impuse de reguli apar astfel ca fiind externe observării lor de către noi, fiindcă ele nu sînt dependente de activitatea noastră de a le aplica pentru ceea ce ele determină ca fiind corect.

Cele două caracteristici ale regulilor asupra cărora se concentrează teoria calculului sînt, desigur,

în legătură: externalitatea sau „obiectivitatea“ regulilor este cea care ne dă senzația de a fi conduși sau ghidați de ele. Împreună, aceste două caracteristici dau naștere prezumției că regulile sînt precum liniile de cale ferată de-a lungul cărora ne mișcăm într-o direcție fixată (P 218), sau ca o mașină care lucrează într-un mod determinat și determinant (P 193–194). Obiecția lui Wittgenstein nu privește faptul că regulile sînt *conducătoare* sau constitutive pentru *corectitudine*. Obiecția sa privește mai degrabă modelele „șinelor de cale ferată“ sau „mașinii“ în sine, pe temeiul că ele transformă conceptul de ghidare, după cum am văzut, în cel de coerciție, iar conceptul unui standard de corectitudine în cel al unui lucru „extern și obiectiv“. Ceea ce subliniază Wittgenstein este faptul crucial că ceea ce *constituie* o regulă este *folosirea comună a ei de către noi*; respectarea regulilor este o practică generală stabilită prin înțelegere, obicei și antrenament. Prin urmare, deși regulile ne ghidează într-adevăr și ne oferă măsuri pentru corectitudine, ele nu sînt independente de noi și nu constituie deci un standard coercitiv impus din afara practicilor noastre de urmare a regulilor în sine. Wittgenstein ne dă un exemplu: să considerăm un indicator de felul celor ce se pot găsi la intersecții sau pe o alee. Indicatorul ne spune în ce direcție să o luăm, dar nu fiindcă ar constrînge pe cineva să o ia într-acolo; funcția sa de ghidare se sprijină pe faptul că există o practică, un obicei care stabilește folosirea pe care o dăm în general indicatoarelor și înțelegerea noastră despre ce reprezintă această funcție. Și tocmai asta trebuie să înțelegem prin

„regulă" în cazul limbajului — „O regulă stă ca un indicator" (P 85, cf. P 198).

Noțiunea-cheie aici este cea de „obicei". Wittgenstein spune: „o persoană merge după un indicator numai în măsura în care există o folosire obișnuită a indicatoarelor, un obicei" (P 198); „Aplicarea conceptului « a urma o regulă » presupune un obicei" (R, p. 322). Aplicînd noțiunea de obicei (în altă parte el folosește expresiile „instituire", „folosire", „practică", pentru a se referi la același lucru), Wittgenstein intenționează să facă niște observații, dintre care două sînt în special importante. Una este afirmația, de acum familiară, că, în opoziție cu teoria calculului, urmarea regulilor nu este o activitate mentală interioară, ceva ascuns, ci o chestiune publică; atunci cînd cineva vede un indicator și merge în direcția pe care o indică, el nu se supune în interior unei reguli și apoi — ca un al doilea pas ce decurge cauzal sau într-un fel asemănător din primul pas — se poartă în acord cu ea: faptul că ia direcția indicată de indicator *pur și simplu reprezintă* urmarea de către el a unei reguli relevante. Așadar, urmarea de reguli nu este deloc o activitate misterioasă; ea se *arată* în practica noastră, este *manifestă*. Pentru a înțelege regulile și urmarea regulilor nu avem decît să ne reamintim ceea ce este familiar în toate genurile diferite de comportament normativ (a juca șah, a găti după o rețetă, a face aritmetică și așa mai departe, ca și a folosi limbajul în toate genurile diferite de jocuri de limbaj care există). Cealaltă observație este că urmarea regulilor este în mod esențial o practică socială, adică este ceva ce

există într-o comunitate; și că existența *acordului* într-o comunitate este ceea ce stabilește regulile pe care le urmăm. Wittgenstein spune: „Cuvîntul « acord » și cuvîntul « regulă » sînt *în legătură* unul cu altul, sînt rude. Dacă învăț pe cineva folosirea unuia dintre cuvinte, el învață o dată cu ea și folosirea celuilalt" (P 224). Faptul că urmarea regulilor este în mod esențial o activitate bazată pe comunitate implică faptul că nimic nu poate conta drept observare „privată" a unei reguli — nu poate exista un Robinson Crusoe care formulează și apoi observă o anumită regulă, căci o asemenea persoană nu ar putea ști, de la o ocazie la alta, că observă într-adevăr o regulă — ar putea foarte bine să *creadă* că face asta, dar nu are nici un mijloc de verificare. Faptul că o persoană urmează sau nu o regulă depinde de existența unor criterii publice pentru faptul că ea face astfel: „Și deci « a respecta o regulă » este de asemenea o practică. Iar *a crede* că se respectă o regulă nu înseamnă a respecta o regulă. Nu este deci posibil să respecți o regulă « în mod privat »: altfel, a te gîndi că se respectă o regulă ar fi același lucru cu a o respecta" (P 202). (Noțiunile de intimitate și de „criterii" sînt importante pentru Wittgenstein și voi reveni la ele mai jos.)

În plus față de accentul pus pe natura esențial colectivă a regulilor și a urmării de reguli bazată pe înțelegere, Wittgenstein insistă ca ideea de „obicei" să fie luată literal, ca fiind ceva regulat, repetat, stabilit. El spune: „Aplicarea conceptului « a urma o regulă » presupune un obicei. Ar fi deci un nonsens să spunem: numai o dată în istoria lumii cineva

a urmat o regulă (sau un indicator; a jucat un joc, a pronunțat un enunț sau a înțeles unul, și așa mai departe)" (R, pp. 322–323).

De vreme ce regulile se bazează pe practicile convenite și acceptate ale unei comunități, ele reprezintă, spune Wittgenstein, propria lor justificare. Nu este prezent nici un alt factor obiectiv sau extrinsec în urmarea regulilor în afară de constrîngerea care se găsește în faptul că cineva *nu* urmează o regulă dată dacă activitatea sa nu reușește să se conformeze cu practicile comunității în acel caz. Aceasta se detașează de opinia lui Wittgenstein din concepția *Tractatus*-ului despre ceva — lumea, faptele — care ar sta împotriva limbajului și ar constitui o încorsetare obiectivă a sa. În *Cercetări*, părerea sa este că ar fi o greșeală să căutăm vreo formă de justificare externă sau întemeiere a practicilor noastre. Justificarea sau întemeierea se află în practicile noastre însele. În legătură cu aceasta, Wittgenstein spune: „A da temeiuri [...] ajunge la o limită [...] limita este *acțiunea* noastră, care stă la baza jocului de limbaj" (OC 204). Aceasta îl conduce la a spune mai departe că a urma o regulă este un lucru pe care-l facem fără a reflecta (R, p. 422), sau chiar orbește: „Cînd respect o regulă, nu aleg. Respect regula *orbește*" (P 219). Ceea ce vrea să spună poate fi înțeles luînd ca exemplu, să zicem, șahul. Nu există un răspuns la întrebarea „De ce regele mută numai un pătrat o dată?", căci dacă cineva joacă *șah* atunci pur și simplu aceasta *este* regula. Prin urmare, opinia lui Wittgenstein este de fapt că urmarea de reguli este o practică habituală, una în care

sîntem antrenați ca tineri membri ai comunității noastre lingvistice: „A urma o regulă este asemănător cu a te supune unui ordin. Sîntem antrenați să facem astfel" (P 206). El exprimă acest lucru mai explicit în *Caietul albastru* și *Caietul brun* (p. 77): „Copilul învață acest limbaj de la adulți, fiind antrenat în folosirea lui. Folosesc cuvîntul « antrenat » într-un mod strict analog cu cel în care vorbim despre un animal ca fiind antrenat să facă anumite lucruri."

4. *„Forme de viață", limbaj privat și criterii*

Punînd la un loc ideile discutate în cele două secțiuni de mai sus, putem descrie teoria lui Wittgenstein despre înțeles și înțelegere după cum urmează. Înțelesul unei expresii este ceea ce înțelegem atunci cînd înțelegem acea expresie. Înțelegerea constă în a cunoaște folosirea expresiei în cadrul varietății de jocuri de limbaj în care ea apare. A cunoaște folosirea ei înseamnă a avea o abilitate: abilitatea de a urma regulile pentru folosirea ei în acele jocuri de limbaj diferite. Urmarea regulilor nu este un proces interior misterios de captare a ceva precum un calcul care impune în mod obiectiv standarde de corectitudine; ea este, mai degrabă, o practică incorporată în obiceiurile și convențiile unei comunități, și așa fiind, este în mod esențial publică. Regulile ne ghidează într-adevăr, și ne furnizează standarde de corectitudine — dar ele fac aceasta pentru că sînt bazate pe acord; a urma corect o re-

gulă înseamnă a te conforma practicilor stabilite ale comunității. Dobîndim abilitatea de a folosi expresiile — de a urma regulile folosirii lor — prin antrenamentul nostru ca membri ai acelei comunități.

Acest rezumat are scopul de a pune în evidență legăturile dintre noțiunile de înțeles, înțelegere, folosire, reguli și baza lor în acordul dintr-o comunitate de utilizatori ai limbajului. Acest lucru nu ar trebui luat ca implicînd posibilitatea de a înțelege expresiile *în mod individual*, căci în concepția lui Wittgenstein nu are sens să spunem că cineva înțelege doar unul sau cîteva enunțuri, sau că urmează doar una sau cîteva reguli. A înțelege orice enunț dat înseamnă a înțelege jocurile de limbaj din care face parte; în mod analog, a urma o regulă înseamnă a stăpîni *practica* în sine a urmării regulilor.

O problemă imediată ce se insinuează în descrierea pe care Wittgenstein o face înțelesului și înțelegerii este: dacă regulile de folosire pentru un limbaj sînt produsul acordului dintre membrii comunității lingvistice, fără nici o restrîngere obiectivă exterioară a acestei folosiri la cadrul „faptelor“ sau al „lumii“, rezultă cumva de aici că *adevărul* este de asemenea produsul acordurilor noastre? Wittgenstein este conștient de această problemă și are un răspuns: „« Deci spui că acordul dintre oameni decide ce este adevărat și ce este fals? » — Este ceea ce ființele omenești *spun* că este adevărat și fals; iar ele cad de acord în *limbajul* pe care îl folosesc. Acesta nu este un acord în opinii, ci în *forme de viață*“ (P 241, sublinierile sînt adăugate).

Acest concept de „forme de viață" joacă un rol important în filozofia tîrzie a lui Wittgenstein, fiindcă este noțiunea la care face apel ori de cîte ori investigația sa ajunge într-un punct în care alți filozofi ar fi tentați să înceapă să caute justificări mai adînci, fundamentale pentru conceptele dezvoltate în gîndirea și vorbirea noastră. Ceea ce înțelege Wittgenstein printr-o „formă de viață" este următorul lucru: consensul subiacent al comportamentului lingvistic și nonlingvistic, asumpțiile, practicile, tradițiile și propensiunile naturale pe care oamenii, ca ființe sociale, îl împărtășesc și care, prin urmare, este presupus în limbajul pe care-l folosesc; limbajul este întrețesut în acest model al caracterului și activității omenești, iar expresiilor sale le este conferit un înțeles prin natura și perspectiva împărtășită a celor ce-l folosesc (cf. P 19, 23, 241, P II, pp. 174, 226). Astfel, o formă de viață constă în acordul comunității asupra reacțiilor naturale și lingvistice care se manifestă în înțelegere în definiții și judecăți, și prin urmare în comportament. Din faptul că „întemeierea", să spunem așa, a practicilor în care constă folosirea limbajului este forma de viață în care limbajul este întrețesut, decurge că pentru Wittgenstein întrebările despre explicația sau justificarea ultimă a conceptelor încorporate în gîndirea și vorbirea noastră *ajung la un sfîrșit* foarte curînd — ceea ce justifică folosirile noastre este forma de viață împărtășită subiacentă lor, iar asta înseamnă că nimic în plus nu mai trebuie sau chiar nu mai e posibil să fie spus. Forma de viață este cadrul de referință în care învățăm să lucrăm atunci cînd sîntem instruiți

în limbajul comunității noastre; a învăța acel limbaj înseamnă astfel a învăța perspectiva, asumpțiile și practicile de care acel limbaj este inseparabil legat și de la care expresiile sale își iau înțelesul. Și de aceea explicația și justificarea nici nu au nevoie, nici nu pot să facă mai mult decît să indice spre forma de viață: „Dacă am epuizat justificarea, am atins o temelie, iar cazmaua este întoarsă [din drum]. Atunci sînt înclinat să spun: « Asta este pur și simplu ceea ce fac »" (P 217); „Ceea ce trebuie să fie acceptat, datul, sînt formele de viață, s-ar putea spune" (P II, p. 226).

Noțiunea de formă de viață este strîns legată de ceea ce Wittgenstein insistă că este caracterul *esențial* public al limbajului, o temă din filozofia tîrzie ce apare, după cum am văzut, în respingerea ideii că înțelesul și înțelegerea — și deci urmarea regulilor — sînt stări sau procese „interioare", „ascunse" ale minții. Wittgenstein avansează în această conexiune un argument care nu a fost menționat pînă acum, dar care a fost presupus de mare importanță în literatura despre *Cercetări*. Acesta este „Argumentul limbajului privat", al cărui laitmotiv este că nu poate exista ceva de felul unui limbaj inventat de către un singur individ și inteligibil doar pentru el. Că așa stau lucrurile reiese imediat din părerea lui Wittgenstein că limbajul este *în mod esențial* public, o părere pe care o susține datorită tuturor considerațiilor mai sus discutate; dar în P 243–363 Wittgenstein discută pe larg chestiunea limbajului privat datorită încă unui motiv important. Acesta este că în tradiția filozofică de la Descartes încoace s-a

susținut că punctul de pornire pentru întreaga cunoaștere și explicare se află în familiaritatea[8] directă cu propriile noastre experiențe și stări ale minții. Astfel, punctul de plecare al lui Descartes este că recunoașterea lui „gîndesc“ este cea care garantează „exist“; pentru empiriști, experiența senzorială și reflecția noastră asupra ei reprezintă ceea ce ne furnizează baza pentru opiniile noastre despre existența lucrurilor exterioare și a celorlalte minți. În aceste viziuni un limbaj privat este în mare măsură posibil, căci ele permit ideea (în unele cazuri ele *pornesc* de la ideea) unui Robinson Crusoe din naștere, care construiește un limbaj cu ajutorul unor definiții private, interior ostensive, ce fac conexiunea între cuvinte și experiențe. Legat de aceasta, ideea unui limbaj privat este implicată în concepția noastră curentă despre felul cum ajungem să avem în limbajul nostru expresii referitoare la propriile noastre dureri, dispoziții, sentimente și celelalte, dat fiind că acestea sînt proprii nouă: nimeni altcineva nu poate avea acces la asemenea stări dacă posesorii lor nu le dau o exprimare în limbaj sau în comportament, nimeni altcineva nu poate să aibă experiența dispozițiilor sau durerilor *mele*, sau chiar să le detecteze existența, dacă eu nu o doresc. De vreme ce lucrurile stau astfel, ajungem să gîndim că „numim“ senzațiile noastre cu ajutorul unei ostensiuni interioare, ca și cum atunci cînd avem o durere de stomac „arătăm înspre interior“ și spunem „aceasta este o durere de stomac“. Iar aceasta sugerează că un individ ar putea construi un limbaj pentru a-și vorbi

[8] Engl.: *acquaintance*. (*N. t.*)

sieși despre viața interioară și senzațiile sale, care sînt *în principiu* familiare oricui altcuiva – „în principiu" înseamnă că un asemenea limbaj nu este doar un cod secret pe care de fapt nimeni altcineva nu-l înțelege, dar care *ar putea* fi spart, precum codul Enigma sau *Jurnalul* lui Pepys[9], ci unul care *nu poate* fi înțeles de nimeni altcineva decît vorbitorul său: pe scurt, un limbaj care este *în mod logic* privat pentru vorbitorul său.

Această concepție — a unui limbaj *în mod logic* privat — este cea pe care o atacă Wittgenstein în secțiunile menționate din *Cercetări*. Motivul prim a fost deja oferit: a înțelege limbajul înseamnă a fi capabil de a urma regulile pentru folosirea lui, și nimic nu poate conta ca urmare privată a regulilor, căci altfel n-ar mai fi nici o distincție între a urma o regulă și doar *a crede* — probabil greșit — că urmezi o regulă (P 202). Dar există și alte motive. Pentru Wittgenstein, a vorbi un limbaj înseamnă, după cum am văzut, a participa la o formă de viață; a ajunge să împărtășești o formă de viață constă în a fi antrenat să o împărtășești; evident, un asemenea antrenament trebuie să aibă loc în public, căci altfel nu este un antrenament în a *împărtăși* forma de viață care dă înțeles limbajului (cf. P 244, 257, 283). De aici decurge că nici experiența „privată", nici limbajul pe care îl folosim pentru a vorbi despre aceasta nu sînt de fapt *private*. Există, și trebuie să fie, *criterii publice* pentru aplicarea expresiilor despre durere, dispoziții și celelalte, pentru ca asemenea expresii să poată exista. Un mod de a clarifica

[9] Samuel Pepys (1633–1703) — scriitor englez. (*N. t.*)

asta, spune Wittgenstein, este să luăm ca exemplu felul în care folosim cuvîntul „durere“ vorbind despre noi înșine. În concepția pe care el o respinge, „durere“ este numele unui anumit gen de senzații, iar noi ajungem să dăm acest nume acestui gen de senzații printr-un act de ostensiune interioară. Dar definiția ostensivă, cum am văzut mai sus, este ceva care funcționează numai în contextul unei convenții înțelese anterior, sau al unui joc de limbaj în care indicarea, pronunțarea unui sunet și așa mai departe sînt recunoscute de către participanți ca alcătuind procesul de a atașa o etichetă denotativă la un anumit articol. Aici nu poate exista un asemenea joc de limbaj anterior stabilit. De vreme ce „durere“ nu se leagă de genul relevant de senzații prin ostensiune, nici nu *denotă*; „durere“ nu este o etichetă. Cum este conectată atunci cu senzațiile despre care vorbim folosind-o? Wittgenstein spune că „o posibilitate“ este ca *vorbirea* despre durere să fie un substitut învățat pentru gemete și tresăriri, care ar fi *expresia naturală* a durerii (P 245, 256–257). „Un copil s-a lovit și plînge și atunci adulții îi vorbesc și îl învață exclamații, iar mai apoi propoziții“ (P 244). Ideea este că lucrurile la care ne gîndim de obicei ca la stări și procese private — durere, mînie și celelalte — sînt caracteristici ale naturii noastre umane care au prin urmare expresii naturale în comportament (un bebeluș, de exemplu, este capabil să ne informeze despre durerea și furia lui prin alte mijloace decît limbajul), și că procedeele lingvistice pe care le folosim pentru a vorbi despre ele sînt înlocuiri învățate în mod public ale acelui comportament.

Acest raționament stabilește o legătură între felul cum folosim vorbirea despre durere în propriile noastre cazuri și felul cum o folosim pentru a vorbi despre durerea altora. Într-o viziune tradițională, felul cum ajungem să ne considerăm întemeiați, în circumstanțele potrivite, să atribuim o durere sau stări „interioare" înrudite altora este prin analogie cu propriile noastre cazuri: dacă atunci cînd mă înțep în deget îmi sîngerează și gem, simțind în interior o durere, atunci dacă altcineva se înțeapă în deget, sîngerează și geme, inferez că el trebuie să simtă de asemenea o durere pe dinăuntru. Dar acest argument — numit „argumentul prin analogie" — este unul slab. El nu garantează logic concluzia pe care o trag despre stările interioare ale celuilalt, căci el ar putea să disimuleze sau să joace teatru, sau chiar poate fi un robot născocit cu iscusință, care nu simte nimic. Aceasta este sursa scepticismului asupra altor minți. Cum pot, dat fiind că „argumentul prin analogie" nu funcționează, să pretind că am temei să cred că există și alte minți în afară de a mea în univers? Teoria lui Wittgenstein constituie un răspuns la această problemă. Regulile pentru folosirea expresiei de „durere", și a altor expresii psihologice, spune el, sînt unele publice, care se aplică în mod egal atunci cînd vorbirea se referă la mine însumi sau la alții; nu există două seturi de reguli pentru asemenea expresii, unul guvernînd atribuirea stărilor respective pentru sine, iar altul guvernînd atribuirea lor pentru alții. Ca urmare, temeiurile mele pentru a spune că altcineva are o durere sînt oferite de

comportamentul său şi de însuşirea de către mine a regulilor pentru folosirea cuvîntului „durere".

Această concepţie nu trebuie înţeleasă ca o teorie deschis „behavioristă", de genul celor care spun că înţelesul pentru „durere" *pur şi simplu este* setul de semne corporale în care constau geamătul şi tresărirea. Mai degrabă, spune Wittgenstein, aceste semne sînt „criterii" pentru aplicarea cuvîntului „durere"; ceea ce ştiu *de asemenea* despre un asemenea comportament este că poate fi o prefăcătorie, o disimulare şi aşa mai departe. A înţelege aceasta este o parte a înţelegerii vorbirii despre durere. Dar, dată fiind această înţelegere, felul în care un asemenea comportament intră în reţeaua activităţilor şi practicilor noastre şi relaţia acestora cu natura noastră îmi spun cînd este potrivit să zic că altcineva are o durere (şi, de asemenea, cînd să spun „acesta e un caz de prefăcătorie", şi tot aşa).

Noţiunea lui Wittgenstein de „criteriu" a provocat multe discuţii. Este noţiunea unui tip de justificare sau garanţie pentru a utiliza expresii, o garanţie care se află la jumătatea drumului între temeiuri deductive şi temeiuri inductive pentru folosirea expresiilor. Ce înseamnă asta poate fi explicat în felul următor. „Temeiurile deductive" sînt acelea care ar *determina* sau *ar stabili concluziv* că folosirea unei expresii date este cerută ori de cîte ori acele temeiuri sînt prezente, pentru motivul că acele temeiuri constituie exhaustiv sensul acelei expresii. Un exemplu al acestei concepţii este behaviorismul tocmai amintit; un adept al unei asemenea concepţii ar considera că faptul că o persoană tresare şi geme

determină faptul că ea are o durere. Dar aceasta este o teorie mult prea puternică, pentru că, în identificarea temeiurilor pentru a spune „el are o durere" cu înțelesul pentru „durere", deductivistul pierde din vedere celelalte considerații, precum prefăcătoria și tot restul, care arată că înțelesul unui cuvînt nu poate fi *definit* ca reprezentînd temeiurile pentru aplicarea lui.

Prin contrast, „temeiurile inductive" sînt acelea potrivit cărora tresărirea și gemetele cuiva contează doar ca simptome sau indicii, pe baza cărora s-ar putea infera că are o durere. Asemenea indicii nu vor fi, totuși, ele însele o parte a *înțelesului* cuvîntului „durere", care înțeles, în viziunea inductivistă, este ceva denotat de „durere" — ceva privat și ascuns în subiectivitatea acelei persoane — anume *sentimentul* privat, interior, de durere. În viziune inductivistă, legătura dintre tresărire și gemete, pe de o parte, și experiența interioară de durere, pe de alta, este doar una contingentă.

Discuția lui Wittgenstein despre criterii, cum observam, este desemnată să cadă între aceste două concepții. Înțelegerea de către noi a rolului jucat de tresărire și gemete (semnele comportamentale) în manifestarea durerii, spune el, face parte din sesizarea de către noi a *înțelesului* cuvîntului „durere" — asemenea semne nu sînt simple simptome contingente ale durerii — dar în același timp ele nu sînt temeiuri deductive pentru a atribui o durere cuiva care tresare și geme, căci înțelegerea noastră despre „durere" cuprinde de asemenea și acele cazuri în care un asemenea comportament *nu* este o mani-

festare a durerii. Pe scurt, criteriile pentru a atribui o durere sînt date de jocul de limbaj din care fac parte atribuirile de durere, iar cînd învățăm cum să folosim cuvîntul „durere", învățăm de fapt practica experimentării recunoașterii și vorbirii despre durere.

Discutarea problemei limbajului privat și a subiectului durerilor, dispozițiilor și a altor stări mentale potențial private ne poartă pe tărîmul filozofiei spiritului a lui Wittgenstein sau al „psihologiei sale filozofice", cum a fost numită adesea. Ceea ce are de spus Wittgenstein în această asociație este un foarte important corolar al teoriilor sale despre înțeles și înțelegere – în opinia cîtorva comentatori este de fapt *baza* filozofiei sale a limbajului — și este necesar prin urmare să le discutăm ceva mai în amănunt, după cum urmează.

5. *Minte și cunoaștere*

În *Tractatus*, Wittgenstein concediază „întrebările psihologice", între care include întrebări despre experiență și cunoaștere, ca fiind „empirice" și prin urmare făcînd parte nu din filozofie, ci din știință. Din acest motiv abia dacă menționează asemenea subiecte în *Tractatus*. În filozofia tîrzie, printr-un contrast pronunțat, ele ocupă locul central împreună cu discutarea înțelesului. Este total firesc ca lucrurile să stea astfel, dată fiind preocuparea lui Wittgenstein pentru a argumenta că înțelegerea sensului unei expresii din limbaj nu constă în stări sau pro-

cese mentale private; căci viziunea sa implică faptul că este ceva greșit nu doar în felul acesta de a gîndi despre înțelegere, dar chiar în ideea unor „stări mentale private“ *în general*. Ca atare, începînd cu *Caietul albastru*, dar în principal în *Cercetări*, în *Notițe* și în alte locuri de prin scrierile tîrzii, Wittgenstein atacă ideea că conceptele experienței, ale gîndirii, simțirii, intențiilor, așteptărilor și celelalte ar fi concepte despre ceea ce este interior și privat, accesibil numai indivizilor care le posedă.

S-a menționat mai devreme că teza pe care o atacă Wittgenstein este una care a dominat în istoria filozofiei de la Descartes încoace. Această teză acordă experienței subiective un primat și o importanță specifice. Ea spune că lucrurile cu care sîntem direct familiarizați sînt propriile noastre stări de spirit, despre al căror caracter și conținut avem o cunoaștere complet certă, datorită caracterului lor imediat, iar aceste stări, printre care și experiențele senzoriale, ne oferă punctul de pornire pentru întreaga noastră cunoaștere și opinie nu doar despre noi înșine, dar și despre orice altceva din afara noastră — în principal, despre lumea externă și celelalte minți. În filozofia lui Descartes punctul de pornire este *ego*-ul, de a cărui existență nu putem decît să fim siguri; pentru empiriști, experiența senzorială este cea care servește ca bază incorigibilă pentru opiniile noastre despre lume. În această concepție, cunoașterea la persoana întîi a stărilor psihologice este în întregime neproblematică, în vreme ce cunoașterea lor la persoana a treia este exact pe dos; motivul este că detectarea unor asemenea stări la alții — chiar fiind,

de fapt, justificat în a admite că asemenea stări există în afara cuiva în sine — este în cel mai bun caz o chestiune de inferare pornind de la indicii discutabile oferite de semnele aparente manifestate de alții, comportamentul lor și așa mai departe.

Atacînd această teză carteziană, Wittgenstein inversează ordinea dificultății: nu chestiunea atribuirilor de stări psihologice la persoana a treia este cea problematică, spune el, căci asemenea atribuiri funcționează pe baza relativ directă a criteriilor publice pentru folosirea termenilor psihologici, după cum s-a arătat mai sus în legătură cu „durere". Mai degrabă, ceea ce necesită o investigație este cazul *persoanei întîi*, căci aici, spune Wittgenstein, Descartes și alții din tradiția filozofică fac o greșeală fundamentală; anume că atribuirile stărilor psihologice la persoana întîi („Eu am o durere", „Eu mă aștept ca...", „Eu sper că...", „Eu intenționez să...") sînt *relatări* sau *descrieri* ale unor procese interioare esențial private. Wittgenstein neagă faptul că aceste formulări sînt așa ceva, și argumentează în schimb că ele sînt *manifestări* sau *expresii* ce fac parte din comportamentul la care se aplică conceptele psihologice în cauză. Conceptul-cheie aici este cel de „expresie".

Ceea ce înțelege Wittgenstein prin „expresie" este înfățișat în investigația vorbirii la persoana întîi despre durere. La P 244, deja citat în parte, el spune: „...cum învață o ființă umană înțelesul numelor senzațiilor? — al cuvîntului « durere », de exemplu. Iată o posibilitate: cuvintele sînt conectate cu expresii naturale, primitive, ale senzației, și sînt

folosite în locul lor. Un copil s-a lovit și plînge și atunci adulții îi vorbesc și îl învață exclamații, iar mai apoi propoziții. Ei îl învață pe copil un nou comportament pentru durere." Wittgenstein susține că faptul că cineva spune „mă doare" este o *manifestare* a durerii sale; nu este un semn exterior pentru altceva care are loc pe dinăuntru, ci este în sine o parte din comportamentul său pentru durere. Este o expresie a durerii în felul în care geamătul și tresărirea sînt expresii ale durerii, dar este un substitut învățat pentru acele expresii mai primitive. În ciuda formulării „iată o posibilitate" din citatul dat mai sus, care sugerează că discursul psihologic la persoana întîi ar putea fi înțeles de asemenea și în alte feluri, Wittgenstein aplică această concepție despre „expresie" pretutindeni. Despre a dori, a te aștepta la ceva, a-ți reaminti — pentru a lua doar trei exemple din întregul șir al conceptelor psihologice — Wittgenstein spune: „Prin natură și printr-un anumit antrenament [...] sîntem dispuși să dăm o expresie spontană dorințelor, în anumite circumstanțe" (P 441). „Enunțul « Mă aștept la o pocnitură în orice moment » este o *expresie* a unei așteptări" (P 253). „Cuvintele prin care îmi exprim amintirea sînt reacțiile memoriei[10] mele" (P 343). Astfel, uneori o parte din ceea ce reprezintă a dori ceva este să spui „Doresc...", iar alteori o parte din ceea ce reprezintă a aștepta ceva este să spui „Aștept...". Așteptările pot fi exprimate de ase-

---

[10] Am tradus prin „amintire" și „memorie" același termen englez *memory*. (*N. t.*)

menea și în alte feluri; cineva s-ar putea simți încordat, sau ar putea să se plimbe încolo și încoace, sau să se uite des la ceas, dar a spune „Aștept..." nu reprezintă ceva diferit față de un asemenea comportament; cu atît mai puțin o relatare sau descriere a lui este ceva diferit — este o *parte* a sa. Desigur, comportamentul verbal, fiind învățat, este mai complex decît comportamentul „primitiv" în care constă plimbatul încolo și încoace; Wittgenstein adoptă ideea că o stăpînire a limbajului introduce niveluri de bogăție și subtilitate (a exprimării) indisponibile creaturilor ce nu folosesc limbajul: „Un cîine crede că stăpînul său este la ușă. Dar poate el să creadă, de asemenea, că stăpînul său va veni poimîine?" (P II, p. 174). Diferența dintre comportamentul verbal și alt comportament este însă una de grad, nu de gen; comportamentul verbal este o extensie a expresiilor naturale ale așteptărilor, durerii și așa mai departe, care iau forma plimbatului de colo-colo sau a tresăririlor, în funcție de caz.

Motivul lui Wittgenstein pentru a gîndi în acest fel despre conceptele psihologice este desigur acela că înțelesul cuvintelor precum „durere", „așteptare" și celelalte nu poate fi fixat printr-o ostensiune privată interioară, un lucru stabilit, în concepția lui, prin argumentul limbajului privat. Mai degrabă, ca pentru toate cuvintele, înțelesul lor este folosirea lor, iar folosirea lor este fixată prin regulile convenite public pentru folosirea lor, în forma împărtășită de viață pe care se bazează posibilitatea acestei conveniențe. Ca atare, aplicarea termenilor psihologici este uniformă; nu există un set de reguli

pentru aplicarea la persoana a treia și altul pentru aplicarea la persoana întîi. Regulile sînt aceleași și revin la aceleași criterii publice; „nimic nu este ascuns". În același fel în care atribuirile termenilor psihologici la persoana întîi revin la a fi expresii ale durerii, așteptărilor, sau pentru orice altceva, și prin urmare părți ale comportamentului însuși pentru durere etc., tot astfel atribuirile lor (ale termenilor psihologici) la persoana a treia sînt expresii ale comportamentului nostru *față de alții*: „A fi sigur că cineva are o durere, a te îndoi că o are și așa mai departe sînt tot atîtea genuri naturale, instinctive, de comportament față de alte ființe umane, iar limbajul nostru este doar un auxiliar al acestei relații și o extensie a sa. Jocul nostru de limbaj este o extensie a comportamentului primitiv. (Pentru că *jocul nostru de limbaj* este un comportament.)" (Z 545). Iar aceasta înseamnă, în opinia lui Wittgenstein, că nu există o problemă sceptică despre „celelalte minți" de genul celei ce a persistat în filozofie de la Descartes încoace, căci considerațiile tocmai menționate — ocupîndu-se de criteriile publice ce constituie sensul termenilor psihologici și prin urmare de garanția noastră pentru folosirea lor — arată că *toate* stările gîndite de filozofii tradiționali ca fiind *în mod esențial* „interioare" au, și trebuie să aibă, criterii exterioare; și că cineva poate, într-un mod obișnuit și nemisterios, *să se uite și să vadă*, pur și simplu, în ce stare este cineva: „Conștiența este pe fața celuilalt. Privește la fața celuilalt și vezi conștiența din ea, o anumită *nuanță* de conștiență. Vezi pe ea, în ea, bucurie, indiferență, interes, tulburare, toropeală

și așa mai departe... Privești cumva în *tine însuți*, pentru a recunoaște furia de pe fața *lui*? Ea este acolo, cu tot atîta claritate ca și în propriul tău piept" (Z 220). „Conștiența este tot atît de clară pe fața și în comportamentul său, ca și în mine însumi" (Z 221). „« *Vedem* emoții » — cu ce se opune asta? — Nu vedem contorsiuni faciale și tragem concluzii din ele (precum stabilește medicul un diagnostic) privitoare la bucurie, necaz, plictiseală. Noi descriem imediat o față ca tristă, radioasă, plictisită, chiar cînd sîntem incapabili să dăm vreo altă descriere a trăsăturilor. — Necazul, am dori să spunem, este personificat prin față. Aceasta aparține conceptului de emoție" (Z 225).

Un corolar important al acestor chestiuni este, pentru Wittgenstein, că ele ne forțează să reconsiderăm un alt concept filozofic extrem de important, anume cel de *cunoaștere*. În tradiția filozofică s-a susținut că primatul special al familiarității noastre cu propriile stări psihologice furnizează un temei pentru orice altceva am ajunge să cunoaștem sau cel puțin să credem în mod justificat, căci în concepția tradițională noi *cunoaștem* cu certitudine conținutul propriilor noastre gînduri, experiențe și așa mai departe, dar avem să tragem de la acestea concluzii mai mult sau mai puțin îndoielnice asupra a orice altceva se află în afara lor. Wittgenstein argumentează, în opoziție cu această opinie, că o astfel de folosire a conceptului de cunoaștere este în întregime greșită, pentru motivul că noi putem *să cunoaștem* doar lucrurile de care are sens să *ne îndoim*, și de vreme ce, ori de cîte ori cineva are o durere sau

se așteaptă să audă o pocnitură, nu ne putem îndoi *de faptul că* el are o durere sau se așteaptă să audă o pocnitură, nu putem pretinde, prin urmare, că noi *cunoaștem* faptul că cineva are o durere sau o așteptare. Acest lucru este cel mai bine ilustrat de replica lui Wittgenstein la anumite teze avansate de G. E. Moore pe tema cunoașterii și a certitudinii.

Într-o binecunoscută lucrare, intitulată „Dovada unei lumi externe", Moore argumentează că există un număr de propoziții despre care poate ști cu deplină certitudine că sînt adevărate. Una este că el are două mîini; dovada este (dacă e nevoie de vreuna), spune el, că poate să-și țină mîinile ridicate și să le expună. Și există, prin urmare, multe alte asemenea propoziții care pot fi cunoscute cu egală certitudine. Moore se referă critic aici la afirmația lui Descartes din *Meditații* că, în vreme ce cineva poate fi sigur de propria sa existență ca „lucru gînditor" (minte), ori de cîte ori se gîndește la ea, se poate în mod legitim pune la îndoială faptul că cineva are „mîini și un corp" (*Meditații I*). În filozofia „simțului comun" a lui Moore asemenea îndoieli pot fi respinse cu cea mai mare ușurință; dovada că există mîini revine la o chestiune atît de simplă precum a le expune. Wittgenstein, deși împărtășind sensul general al respingerii de către Moore a opiniilor carteziene despre cunoaștere și îndoială, argumentează că atît Moore cît și Descartes greșesc în gîndirea lor despre aceste concepte. Motivul său, cum am arătat, este că e lipsit de sens să pui pretenții de cunoaștere acolo unde îndoiala însăși este lipsită de sens. De vreme ce în toate împrejurările,

cu excepția celor rare și nefericite, întrebarea dacă cineva are mîini pur și simplu nu apare, ori nu poate să apară în mod rezonabil, afirmația „Știu că am mîini" implică prin urmare o folosire greșită a lui „știu". Argumentele lui Wittgenstein pentru aceasta revin la considerații despre natura îndoielii și la ideea sa despre ce anume constituie „fundamentul" cunoașterii noastre obișnuite și al vieții noastre zilnice. Aceste considerații sînt după cum urmează.

Îndoiala, spune Wittgenstein, este ea însăși posibilă numai în contextul unui joc de limbaj. Ca îndoiala privitoare la faptul că am mîini să fie inteligibilă, trebuie să pricep ce se înțelege cînd se vorbește despre „mîini" și despre faptul că le „am". Dar atunci această înțelegere însăși, de vreme ce se bazează pe un joc de limbaj ce o face posibilă, exclude inteligibilitatea faptului de a avea asemenea îndoieli; căci a le avea înseamnă a pune în pericol chiar condițiile pentru inteligibilitatea cuvintelor ce sînt folosite: „Faptul că folosesc cuvîntul « mînă », și toate celelalte cuvinte din propoziția mea, fără a sta pe gînduri — că ar trebui într-adevăr să stau pe marginea prăpastiei, dacă am dorit într-atîta să încerc să pun la îndoială înțelesurile lor — arată că absența îndoielii ține de esența jocului de limbaj" (C 370). Un joc de limbaj, să ne reamintim, este o formă de viață; este o practică sau un set de practici ce implică acordul asupra regulilor pentru folosirea cuvintelor. Din familiara afirmație a lui Wittgenstein că „Vorbirea noastră își primește înțelesul de la restul întreprinderilor noastre" (C 224) decurge că „Dacă nu ești sigur de nici un fapt, nu poți fi sigur

nici de înțelesurile cuvintelor tale“ (C 14). Aceasta înseamnă nu numai că îndoiala cu privire la faptul că cineva are mîini nu are nici un sens *înăuntrul* jocului de limbaj, dar de asemenea că nici jocul de limbaj în sine nu poate fi adus în discuție *ca un întreg*, sau „din afară“: jocul de limbaj, ca o formă de viață, este „datul“. Wittgenstein arată că un copil care învață istoria, să zicem, trebuie să accepte jocul de limbaj înainte să poată întreba dacă ceva este adevărat sau dacă ceva există (C 310–315). „Îndoiala“, spune el, „vine *după* credință“ (C 160). Dacă elevul s-ar îndoi încontinuu că lumea a existat mai înainte de acum cîteva ore sau ani, activitatea învățării istoriei ar fi imposibilă. Wittgenstein spune că asemenea îndoieli sînt „găunoase“ (C 312), căci de fapt ele încearcă să facă întregul joc de limbaj în sine imposibil. Dar dacă jocul de limbaj ar fi imposibil, atunci însăși îndoiala nu ar mai avea sens: „O îndoială care a pus totul la îndoială nu ar mai fi o îndoială“ (C 450).

Exclusă prin aceste considerații este îndoiala privitoare la lucruri care sînt fundamentale pentru practicile noastre, lingvistice ori de alt tip. Wittgenstein nu spune că nu poate exista *nici o* îndoială despre nimic, căci desigur că poate exista. Dar o îndoială legitimă poate avea sens numai în contextul unui cadru care nu este el însuși subiectul îndoielii: „Jocul îndoielii însuși presupune certitudinea“ (C 115). Afirmația lui Moore despre mîinile sale — și prin extensie orice afirmație despre chestiuni de fapt elementare, privitoare la existența lucrurilor materiale, istoria continuă a lumii și așa mai departe

— nu sînt prin urmare subiecte legitime pentru îndoială, deoarece ele constituie cadrul sau referința pentru toate practicile noastre. Wittgenstein spune: „*Viața* mea constă în a mă mulțumi să accept multe lucruri“ (C 334). „Viața mea îmi arată că știu, sau sînt sigur că există un scaun acolo, sau o ușă și așa mai departe“ (C 7). Ca atare, Moore — și tradiția filozofică (carteziană) despre a cărei perspectivă ne informează modul în care abordează aceste chestiuni — greșește, în opinia lui Wittgenstein, prin faptul că nu reușește să vadă că nu *cunoaște*, și nu poate cunoaște ceea ce pretinde să cunoască: „Mi-ar plăcea să spun: Moore nu *cunoaște* ceea ce el afirmă că cunoaște, dar acest lucru e valabil pentru el, și de asemenea și pentru mine; a considera ceva ca absolut solid face parte din *metoda* noastră a îndoielii și investigației“ (C 151); „Cînd Moore spune că el *cunoaște* un lucru sau altul, el enumeră în realitate o grămadă de propoziții empirice pe care le afirmăm fără o testare specială; adică propoziții care au un rol logic particular în sistemul propozițiilor noastre empirice“ (C 136).

Ideea „testării“ și a „rolului logic particular“ al anumitor propoziții este ecoul a ceea ce spune Wittgenstein în altă parte în legătură cu asta, în scrierile tîrzii, despre faptul că a avea motive și a da justificări trebuie să se oprească undeva. Locul unde acestea se opresc este forma de viață ce constituie jocul de limbaj; acesta este cadrul ce conferă inteligibilitate lucrurilor pe care le facem. Testarea opiniilor noastre poate fi făcută doar pe baza unui fundal de opinii care nu sînt deschise la teste:

„*Întrebările* pe care le punem și *îndoielile* noastre depind de faptul că unele din propozițiile noastre sînt exceptate de la îndoială, ca și cum ar fi balamalele în care se mișcă acestea“ (C 341). Propozițiile exceptate sînt propozițiile „gramaticale“, adică propozițiile ce constituie cadrul limbajului și practicilor noastre, iar ele formează sistemul în cadrul căruia au loc toate testările (C 83, 90–92, 105). Opiniile exprimate de aceste propoziții sînt variat descrise de Wittgenstein pentru a ilustra rolul fundamental pe care îl joacă ele. El spune că angajamentul nostru față de ele face parte din natura noastră (C 359), că „rolul lor special în cadrul nostru de referință“ (C 83) constă în a fi un „substrat“ (C 162) sau o „schelărie“ a opiniilor noastre testabile în mod obișnuit.

Deși Wittgenstein vorbește despre aceste opinii ca reprezentînd „fundarea“ (C 401, 411, 415) jocurilor noastre de limbaj, el nu înțelege prin această expresie ceea ce înțeleg în mod normal filozofii prin ea. De obicei, conceptul de „opinii fundaționale“ este luat ca însemnînd opinii care sînt fixate și permanente; astfel, unii filozofi susțin că există opinii care sînt condiții necesare logic pentru *orice* poate conta drept gîndire sau experiență, așa încît chiar marțienii, sau o divinitate, ar trebui să le aibă dacă ar fi să beneficieze de orice lucru recognoscibil drept experiență. Wittgenstein ia mai degrabă opiniile fundaționale ca fiind doar *în mod relativ* fundaționale — ele sînt precum albia și malurile unui rîu, care determină cursul de-a lungul căruia curge apa (C 96–99); albia și malurile sînt erodate în

decursul timpului, și prin urmare se schimbă, dar acesta este un proces îndelungat, iar din punctul de vedere al vorbirii și practicii noastre comune opiniile fundaționale servesc drept ceea ce este „ferm" și „solid" (C 151). Însă aspectul important este că rolul fundațional al propozițiilor „gramaticale" constă în caracterul lor neîndoielnic în *practică*, în *acțiune*: „ține de logica investigațiilor noastre științifice faptul că anumite lucruri nu pot fi *în fapt*[11] puse la îndoială" (C 342).

Concluzia investigării îndoielii și certitudinii de către Wittgenstein este conținută în întrebarea retorică: „Se poate spune: « Unde nu există îndoială, nu există nici cunoaștere »?" (C 121). Iar aceasta intenționează să submineze concepția carteziană după care cunoașterea la persoana întîi este *cunoaștere*, susținînd deci atacul lui Wittgenstein asupra teoriei că privilegiate ar fi stările mentale private, în care filozofii au localizat sursa nu doar a cunoașterii, ci și a înțelesului și înțelegerii. Deși descrierea tocmai prezentată a reflecțiilor lui Wittgenstein asupra cunoașterii este extrasă din *Despre certitudine*, care conține o concepție mai tîrzie și mai dezvoltată asupra acestor chestiuni decît cea care apare în *Cercetări*, fundamentele acestei concepții sînt prezente în restul filozofiei tîrzii, pretutindeni unde preocuparea lui Wittgenstein este de a arăta că conceptele psihologice nu se aplică la ceva în mod esențial privat. Acest lucru este arătat de un dialog cu sine însuși pe care el îl expune în *Cercetări*:

---

[11] Engl.: *in deed*. (*N. t.*)

> În ce sens sînt senzațiile mele *private*? — Ei bine, numai eu pot cunoaște dacă am într-adevăr o durere; o altă persoană poate doar să presupună. — Într-un fel acest lucru este fals, iar în alt fel, un nonsens. Dacă folosim cuvîntul „a cunoaște" așa cum este folosit în mod normal (și cum altfel l-am putea folosi?), atunci alți oameni cunosc foarte adesea cînd am o durere. — Da, dar nu cu aceeași certitudine cu care eu însumi cunosc asta! — Nu se poate spune deloc despre mine (decît în glumă) că eu *cunosc* că am o durere. Ce anume se presupune că înseamnă asta — cu excepția, probabil, a faptului că eu *am* o durere? (P 246)

6. *Cîteva reflecții și comentarii*

Secțiunile precedente arată că filozofia tîrzie a lui Wittgenstein este un edificiu elaborat de teme interconectate. Cu toate acestea, intenția sa principală este clară, iar conceptele-cheie în temeiul cărora ea este exprimată — folosire, reguli, jocuri de limbaj și așa mai departe — sînt atît de vădite în toate scrierile tîrzii (inclusiv cele asupra fundamentelor matematicii) încît nu este nici o dificultate în a le identifica și a vedea, în termeni aproximativi, ce funcție sînt desemnate să îndeplinească. Voi discuta acum pe scurt demersul lui Wittgenstein din filozofia tîrzie și conceptele sale centrale. Mai multe chestiuni de detaliu solicită comentarii, dar voi restrînge discuția la cîteva remarci strategice numai asupra ideilor principale ale lui Wittgenstein.

Un lucru care izbește imediat pe cititorul critic al operelor tîrzii este că conceptele-cheie care apar

în ele sînt fie vagi, fie metaforice, fie și una și alta. Ideea de „jocuri" este o metaforă; discuția despre „folosire" și „forme de viață" este superficială. Acest lucru este desigur deliberat; metoda lui Wittgenstein era să evite teoretizarea sistematică și să insiste în schimb asupra *diversității* limbajului, motivul său fiind să scape de capcanele — exemplificate de *Tractatus* — ale înălțării unei teorii rigid monolitice a limbajului și gîndirii, care nu reușește decît să falsifice problemele, sau cel mult să le suprasimplifice. Dar un cititor al filozofiei tîrzii ar putea cu toate acestea să suspecteze că Wittgenstein, în grija sa de a repudia o abordare monolitică, a cotit către extrema opusă; în locul structurii fixe singulare dezvăluită în filozofia timpurie este pusă ca substitut o cîrpăceală de practici atît de diverse încît, susține Wittgenstein, nu se poate explica sistematic în ce anume ar consta înțelesul și înțelegerea (pe cîtă vreme, în ce *nu* constau acestea, anume, în nici un fel de stare sau proces mental privat, *este*, în opinia sa, posibil de explicat sistematic). Am putea fi de acord cu Wittgenstein că este o greșeală să urmărim genul de teorie oferită de *Tractatus*, dar nu rezultă că nu poate fi dată *nici o* descriere sistematică a limbajului, căci este plauzibil să lăsăm deoparte faptul că, atunci cînd ceea ce este luat în considerație este un set unitar și structurat de practici — fie că e vorba de a merge pe bicicletă sau de a vorbi un limbaj — ar fi posibil să formulăm o reprezentare teoretică (să facem o considerare, să furnizăm o descriere sau chiar o explicație) despre ceea ce este

implicat. Nimic din ceea ce spune Wittgenstein nu ne convinge că o asemenea sarcină ar fi fără rost sau imposibilă. Dimpotrivă, Wittgenstein însuși pare să fi făcut tocmai asta, cu discuția sa despre reguli, jocuri de limbaj și celelalte, în ciuda tăgăduirilor sale oficiale de a fi oferit o teorie pozitivă. Dar descrierea sa este extrem de generală și, prin urmare, în anumite privințe importante, prea vagă; se simte că înțelegerea de către noi a chestiunilor discutate ar fi avansat mai departe dacă Wittgenstein ar fi dat noțiunilor sale un conținut mai precis și s-ar fi aventurat să spună cum considera că s-ar aplica ele în practică.

O critică importantă a filozofiei tîrzii ar putea fi aceea că un apel generalizat la noțiuni precum „folosire“ și „urmare de reguli“ — în special de vreme ce în concepția lui Wittgenstein ceea ce se înțelege prin „folosire“ și „urmare de reguli“ variază în mare măsură în funcție de context — ne spune nesatisfăcător de puțin. Această rezervă ar putea fi făcută mai explicită dacă luăm în considerație, de exemplu, cît de mult aflăm din faptul că sîntem sfătuiți să ne gîndim la *înțeles* ca *folosire*.

Mai întîi, este necesar să observăm că de fapt conceptul de „folosire“ este el însuși unul diversificat. Se poate vorbi despre *cum* este folosit ceva, *pentru ce* este folosit, *cînd* este potrivită folosirea sa și chiar *în ce* este folosit (cum este cînd se spune: „untura este folosită în brutărie“). În legătură cu primele două întrebări se poate spune, de exemplu, despre un ciocan, că felul *cum* este folosit e a-l apuca

de mîner și a îndrepta suprafața plată a capătului său către locul dorit, și că — în mod cu totul diferit — *pentru ce* este folosit apare în a bate cuie, a netezi suprafețe, a atrage atenția la întruniri și așa mai departe. Asemenea explicații ne spun ceva despre ciocane, deși ele nu determină univoc faptul că *ciocanele* sînt cele despre care vorbim — există și alte lucruri pe care le apucăm de mîner (crose de golf, geamantane) sau care pot fi folosite pentru a bate cuie (tocul unui pantof, o piatră). Este destul de clar că se poate vorbi despre folosirea cuvintelor într-un mod analog, după cum sugerează Wittgenstein; se poate explica felul în care este folosit un cuvînt, cînd este potrivită folosirea lui și în ce scop poate fi folosit. Dar în ce sens asemenea explicații vor fi explicații ale *înțelesului*? Să presupunem că vă spun *cum* a fost folosit un cuvînt: dacă spun că a fost folosit în mod efectiv, sau insolent, sau meditativ, nu voi spune nimic despre înțelesul său. Să presupunem că vă spun *pentru ce* poate fi folosit un anumit cuvînt: dacă spun că poate fi folosit pentru a insulta, a liniști, a inspira, tot nu spun nimic despre înțelesul lui.

Aceste comentarii sugerează că legătura dintre înțeles și folosire nu este nici atît de strînsă, nici atît de evidentă precum implică uneori remarcile lui Wittgenstein. Fără îndoială că ar fi o greșeală să aderăm la doctrina (mai) radicală că înțelesul și folosirea sînt *același lucru*. Aceasta se arată prin faptul că se poate cunoaște înțelesul unui cuvînt, în sensul cel mai curent al acestei expresii, fără a se

cunoaște folosirea sa, și se poate cunoaște folosirea sa fără a se cunoaște înțelesul său. De exemplu, cineva poate ști că cuvîntul latin *ieiunus*[12] înseamnă „înfometat", fără a ști cum să-l folosească într-o propoziție și, invers, cineva poate ști cum să folosească expresiile „amen" și „QED" fără a cunoaște înțelesul lor. Mai mult, numeroase cuvinte au o folosire *fără* un înțeles — numele de persoane, prepozițiile, conjuncțiile și altele asemenea sînt astfel de cazuri. Folosirea, prin urmare, nu poate reprezenta în nici un chip întreaga poveste despre înțeles. Poate face parte din această poveste, dar nu epuizează tot ce ar constitui înțelesul. În plus, a spune că folosirea face parte din poveste nu este în sine de mare ajutor — cel mult este doar un început, căci ceea ce cunoaște cineva, sau este capabil să facă — aceasta constituind capacitatea sa de a folosi expresii — nu este sugerat prin conceptul de folosire în sine; trebuie să privim mai departe (sau mai profund).

Apelul la folosire ca un concept-cheie în filozofia tîrzie intenționează în primul rînd să atragă atenția cu privire *la ce anume sînt folosite cuvintele*, de vreme ce o explicare a acestui lucru, în viziunea lui Wittgenstein, este analoagă (într-un fel care nu este pe deplin clar) unei explicări a înțelesului însuși. Un mod de a evalua această idee crucială este să observăm că în decursul perioadei în care impactul gîndirii lui Wittgenstein asupra filozofiei a fost cel

---

[12] În lb. latină în original. (*N. t.*)

mai direct, această concepție a fost implicată în discutarea a ceea ce a fost numit aspectul „actului de vorbire" al folosirii limbajului. Să considerăm *ceea ce este făcut* prin folosirea acestor expresii: „Stop!", „Unde este?", „Este pe masă." Prima este un ordin, a doua o întrebare, a treia o afirmație — iar a ordona, întreba, afirma sînt acțiuni pe care le executăm prin folosirea limbajului: deci „acte de vorbire". Există multe altele — a promite, a evalua, a critica, a aprecia și a glumi sînt asemenea exemple. Ideea este că dacă arătăm cum este folosită o expresie pentru a executa un act de vorbire, aceasta ne spune ceva despre înțelesul acelei expresii. Astfel, de exemplu, se sugerează, într-o teorie mult discutată a discursului moral, că cuvîntul „bun" funcționează în actele de vorbire, de apreciere și evaluare, ceea ce ne permite să spunem că explicăm înțelesul lui „bun" atunci cînd explicăm că este *folosit* pentru a aprecia sau pentru a plasa o evaluare pozitivă asupra unui lucru. La fel, s-a sugerat că prindem înțelesul cuvîntului „adevărat" observînd că este folosit pentru a confirma, susține, admite sau cădea de acord cu ceva care a fost enunțat. Aceste propuneri ar putea părea că adaugă mai multă exactitate și prin urmare o mai mare plauzibilitate teoriei mai vagi a lui Wittgenstein, dar din nou ele nu se dovedesc a fi satisfăcătoare. Dacă arătăm de ce, aceasta ne va ajuta să explicăm nelămurirea pe care o simte cineva în privința apelurilor imprecise la noțiunea de folosire.

Să considerăm afirmația că „bun" este folosit pentru a executa actul de vorbire al aprecierii. Dacă

cineva spune: „Acesta este un stilou bun“, atunci în mod clar el apreciază stiloul. Dar dacă cineva întreabă: „Este acesta un stilou bun?“, la fel de clar, deși apariția lui „bun“ este literală, nu are loc nici o apreciere. Un apărător al teoriei actelor de limbaj ar putea răspunde că „bun“ nu este folosit în mod *invariabil* pentru a aprecia, ci că prezența sa în pronunțări arată de obicei că actul de vorbire al aprecierii este avut în vedere astfel încît „Este acesta un stilou bun?“ poate fi interpretată ca avînd forța formulării „Apreciezi acest stilou?“ Dar nici aceasta nu va ține, căci în propoziții precum „Mă întreb dacă acesta este un stilou bun“, „Nu știu dacă acesta e un stilou bun“, „Sper că este un stilou bun“, aprecierea este irelevantă pentru aceste cazuri, ceea ce se dovedește prin faptul că *nu* se spune: „Mă întreb dacă apreciez acest stilou“, „Sper că apreciez acest stilou“ și așa mai departe.

Aceste gînduri sugerează că este o greșeală să presupunem că a ne aminti de principalele folosiri ale unor cuvinte precum „bun“ și „adevărat“ e *destul*, în sine, pentru a răspunde la orice întrebări pe care le-am putea avea în legătură cu înțelesul acestor termeni. În fapt, este binecunoscută situația că întrebările despre bine și adevăr, care sînt în mod paradigmatic întrebări filozofice majore, nu pot fi rezolvate observînd pur și simplu felurile în care „bun“ și „adevărat“ sînt folosite de fapt în vorbirea comună — adică în jocurile de limbaj în care ele apar de obicei. Pare să fie o implicație a concepției lui Wittgenstein faptul că dacă ne „reamintim“ aceste folosiri, perplexitățile filozofice cu privire la

bine și adevăr se vor risipi. Lucrurile sînt departe de a sta astfel.

Aceste remarci indică un motiv pentru care caracterul vag al conceptelor-cheie ale lui Wittgenstein — în acest caz *folosirea* — ar putea genera insatisfacție față de filozofia sa tîrzie. Un alt motiv este cel că în realitate această caracteristică a ideilor lui Wittgenstein mai degrabă provoacă decît rezolvă probleme filozofice familiare, unele dintre ele foarte dificile. Ca un exemplu, ceea ce uneori pare că ni se oferă de către filozofia tîrzie este o imagine a limbajului — mai exact, o încropeală a practicilor eterogene în care este implicat limbajul — ca fiind într-un fel autonom, ca și cum limbajul ar pluti separat de orice realitate obiectivă — lumea — într-un mod în întregime diferit de ceea ce se propune în *Tractatus*, prin imaginea unui domeniu al faptelor independente, pe de o parte, înfățișat pe de altă parte de limbaj (gîndire), primul constrîngîndu-l și determinîndu-l pe cel din urmă, și prin adevăr și falsitate care ar consta într-o corespondență, respectiv într-o lipsă de corespondență, între cele două structuri. În filozofia tîrzie, prin contrast, apare uneori sugestia că lumea este dependentă de „forma de viață" din care face parte limbajul; în orice caz, nu se pune problema ca folosirea corectă a limbajului să fie decisă de către ceva *independent* de limbaj — nu procedăm corect sau greșit în folosirea limbajului în funcție de faptul că descriem corect sau nu faptele obiective, ci mai degrabă în funcție de faptul că urmăm regulile observate și reciproc acceptate ale comunității noastre lingvistice. Nici comunitatea

ca întreg nu poate proceda corect sau greșit; ea doar *procedează* (într-un fel); singurele constrîngeri asupra folosirii sînt cele interne, întemeiate pe acord și pe obicei. Dat fiind că schimbările de folosire sînt sistematice în cadrul întregii comunități, nici o schimbare nu va fi — pentru că nici o schimbare nu *ar putea* fi — detectată; comunitatea ar putea, în mod cooperativ, să facă o cotitură în aplicarea regulilor, fie că aceasta ar fi un progres, fie că ar fi făcută arbitrar, iar acest lucru va fi necunoscut și oricum irelevant. Într-adevăr, chiar aceste remarci ar fi lipsite de sens, căci ele presupun un anume punct de observație, din care ar putea fi făcute comparațiile — dar un asemenea punct de vedere, de vreme ce ar trebui să fie exterior formei de viață, este imposibil.

Nu e ușor de înțeles, dintr-o analiză a textelor lui Wittgenstein, ce urmărim să facem cu asta. Cei mai mulți wittgensteinieni neagă faptul că filozofia tîrzie constituie o formă de „antirealism“, dar în același timp se pare că Wittgenstein însuși crede că tot ce se poate spune în privința unei realități independent existente este că jocurile noastre de limbaj — mai general, practicile noastre — în care avem de a face cu lucruri precum scaune, mese și celelalte, să zicem, *presupun* un angajament din partea noastră față de existența unei asemenea realități. Aceasta apare în ideea, exprimată în *Despre certitudine*, că validitatea multor opinii constă în rolul pe care îl joacă în cadrul limbajului; însuși sensul vorbirii noastre despre o lume exterioară, în care există mîini și în care obiectele fizice au existat pentru mult timp, rezidă chiar

în acceptarea neproblematică a unor asemenea opinii în sine, drept (aici avem mai multe metafore) „albia și malurile“ sau „schelăria“ acelui joc de limbaj însuși. Wittgenstein exprimă acest lucru spunînd că propoziții ca „obiectele fizice există“ sînt propoziții „gramaticale“ — adică *logice* — care au un rol special în discursul nostru, formînd chiar o parte din condițiile sale de inteligibilitate. La fel, discursul religios este un joc de limbaj în care vorbirea despre Dumnezeu joacă în mod similar un rol fundamental, și în consecință validitatea discursului religios este ceva interior acestuia însuși (o idee pe care teologii au acceptat-o recunoscători de la Wittgenstein fiindcă îi ajută să se apere împotriva criticii că nu există mijloace independente pentru a confirma afirmațiile religioase). Nu se pune problema de a pune întrebări, cu atît mai puțin de a răspunde la întrebări despre validitatea acestor jocuri de limbaj ca întreg, sau *din afară*; ele se sprijină pe „forma de viață“ — experiența împărtășită, acordul, obiceiurile, regulile — care le susține și le dă conținutul. Ca atare se pare că, într-un anume sens, în concepția lui Wittgenstein limbajul și gîndirea se autodetermină și se autoconstituie din interior, și că prin urmare realitatea nu este, așa cum o gîndise el în *Tractatus*, independentă de limbaj și gîndire.

Problemele pe care le creează o asemenea concepție sînt multiple. Una este că dacă acceptăm o astfel de concepție sîntem obligați să explicăm ceea ce ne *apare*, în cadrul experienței obișnuite, ca fiind caracterul independent al lumii. De ce, dacă nu există o lume în mod veritabil independentă, care să

constrîngă felul în care ne purtăm, gîndim și vorbim, lucrurile par ca și cînd *ar fi* una? De ce se pare măcar că practicile și gîndirea noastră trebuie să se acomodeze întotdeauna la ceva dificil de mînuit și separat? Faptul că lumea pare să existe independent de noi poate fi explicat în fapt de teoriile antirealiste, chiar și de acele versiuni radicale care susțin că gîndirea sau experiența determină ceea ce există. Însă *detaliile* unei asemenea teorii sînt extrem de importante, de vreme ce pe ele se bazează chiar acceptabilitatea teoriei. Dacă prin urmare Wittgenstein este adeptul ideii că realitatea nu este independentă de limbaj și de gîndire, el are responsabilitatea de a spune ceva mai mult despre motivul pentru care experiența și opiniile noastre au un caracter atît de pregnant realist, dar el nu-și îndeplinește această responsabilitate.

O altă problemă care apare din aceste idei ale lui Wittgenstein este că ele par uneori să-l apropie de *relativism*. Acesta e un lucru care îi interesează la fel de mult pe antropologi și pe filozofi, și explică în parte interesul celor dintîi pentru Wittgenstein. Sensul acestor spuse poate fi explicat după cum urmează.

În sens larg, există două feluri de relativism, „cultural“ și „cognitiv“. Relativismul cultural este teza că există diferențe între culturi sau societăți, sau diferite faze din istoria unei singure culturi sau societăți, cu privire la practici și valori sociale, morale și religioase. De exemplu, unul dintre lucrurile care disting societatea occidentală contemporană de societatea indiană, să zicem, este setul de

practici marcant diferite urmate în pețit și căsătorie. În cea din urmă, căsătoriile sînt aranjate, iar cele două părți se întîlnesc doar o dată sau de două ori, foarte scurt și în compania familiilor lor, înainte de ceremonia de căsătorie. În Occident pețitul este lăsat, în ce privește inițierea sa, pe seama norocului, iar în ce privește continuarea și rezultatul său, pe seama preferinței individuale. Este evident că instituția căsătoriei are semnificații diferite în aceste două societăți.

Relativismul cultural nu este problematic din punct de vedere filozofic, căci este clar că faptul că sîntem în stare să recunoaștem diferențe culturale de felul descris presupune din partea noastră o abilitate de a căpăta acces la alte culturi, astfel încît să putem recunoaște diferențele *ca* diferențe; ceea ce arată că există între culturi puncte în comun care permit ca accesul reciproc și prin urmare înțelegerea reciprocă să aibă loc.

Relativismul cognitiv este un lucru cu totul diferit. Este concepția potrivit căreia există mai multe moduri de a percepe și a gîndi lumea sau experiența, moduri ce pot fi atît de diferite încît membrii unei comunități conceptuale să nu mai poată înțelege deloc cum este să fii un membru al unei alte comunități conceptuale. Unii filozofi argumentează că, în ceea ce privește orice altă cultură decît cultura noastră proprie, sau chiar o fază mai timpurie a istoriei propriei noastre culturi, nu putem avea niciodată mai mult decît o înțelegere vagă, în cel mai bun caz, a ce ar însemna să fim membri ai ei. Aceasta, argumentează ei, pentru că orice viziune asupra lumii

este un lucru în mare măsură teoretic și interpretativ, iar eforturile noastre de a înțelege o viziune străină asupra lumii — o schemă conceptuală străină sau o „formă de viață", cum ar spune Wittgenstein, — se va petrece în termenii *re*-interpretării noastre a conceptelor, opiniilor și practicilor străine în propriii noștri termeni. Acesta este singurul mod în care noi, din punctul nostru de vedere, le putem da vreun sens. Din această perspectivă este posibil și chiar probabil să existe scheme conceptuale într-atît de diferite de a noastră, încît nu le putem recunoaște existența — ori dacă putem oricum nu avem capacitatea de a surprinde din interior vreo indicație despre felul cum ar fi ele. Un lucru care decurge imediat din relativismul cognitiv este fără îndoială acela că adevărul, realitatea, cunoașterea, valorile morale și celelalte asemenea sînt adevărul *nostru*, realitatea *noastră* și așa mai departe; ele nu sînt absolute, ci relative — ele sînt limitate la noi, chiar la porțiunea de istorie pe care se întîmplă să o ocupăm, și prin urmare există tot atîtea versiuni ale „adevărului", „realității" și „valorilor", pe cît de multe scheme conceptuale sau „forme de viață" diferite sînt.

Wittgenstein pare uneori să adopte relativismul cognitiv, așa cum tocmai l-am descris. El spune: „Dacă un leu ar putea vorbi, noi nu l-am putea înțelege" (P II, p. 203); „Noi nu înțelegem gesturile chinezești mai mult decît înțelegem propozițiile în chineză" (Z 219). Aceste remarci sugerează un relativism în cadrul „formelor de viață"; s-ar putea ca Wittgenstein să spună că, fiindcă înțelesul și în-

țelegerea se bazează pe participarea într-o formă de viață, datorită faptului că formele de viață în care sînt implicați leii și chinezii, în modurile lor diferite, sînt pe deplin diferite de a noastră, decurge de aici că noi nu îi putem înțelege — modul în care văd ei lucrurile ne este inaccesibil și viceversa. În *Despre certitudine* Wittgenstein pare să adopte teoria relativismului într-o singură formă de viață, de-a lungul timpului, spunînd că jocurile noastre de limbaj și opiniile noastre se schimbă (C 65, 96–97, 256), ceea ce implică faptul că perspectiva predecesorilor noștri ne-ar putea fi la fel de inaccesibilă cognitiv precum cea a leilor sau, din nou în mod diferit, a chinezilor.

Relativismul cognitiv este o teză dificilă. Să considerăm faptul că ea face din conceptele de adevăr, realitate și valoare o chestiune privitoare la ceea ce se întîmplă să gîndească cei care împărtășesc o formă de viață într-un anumit timp și loc, alte forme de viață la alte momente și locuri dînd naștere unor concepții diferite, probabil total diferite sau chiar contrare, despre ele. Asta înseamnă că de fapt conceptele respective nu sînt concepte ale *adevărului* și așa mai departe, după cum vrem noi să le înțelegem de obicei, ci concepte ale opiniei și credinței. Dacă relativismul cognitiv este adevărat (dar ce înseamnă acum „adevărat"?), greșim considerînd că „adevărul" și „cunoașterea" au înțelesurile pe care le legăm de ele în mod obișnuit, căci există doar un adevăr *relativ*, există realitatea doar așa cum o concepem *noi*, în *această* comunitate conceptuală, în *această* perioadă din istoria sa.

Lectura lui Wittgenstein care ne sugerează că el adoptă o asemenea concepție este în coerență cu multe din lucrurile pe care le spune în alte privințe. Pentru Wittgenstein înțelesul expresiilor constă în folosirea pe care le-o dăm, această folosire fiind guvernată de regulile acceptate printre cei care împărtășesc o formă de viață. Aceasta se aplică după cît se pare chiar și expresiilor precum „adevărat" și „real" — într-adevăr, observația lui este tocmai că asemenea expresii încetează să mai fie semnificative filozofic o dată ce ne amintim de angajamentele lor obișnuite. Decurge de aici că posibilitatea de a exista și alte forme de viață — chiar și numai una singură — cu acorduri și reguli diferite semnifică prin urmare că fiecare formă de viață conferă propriul său înțeles pentru „adevărat" și „real", și deci adevărul și realitatea sînt concepte relative, nu absolute. Aceasta este o afirmație plină de consecințe.

Pornind de la unele dintre lucrurile pe care le spune Wittgenstein — în special despre „expresia naturală", adică felul cum oamenii sînt apți să simtă și să acționeze ca rezultat al naturii lor umane — am putea fi conduși să presupunem că toate comunitățile *omenești* împărtășesc aceeași formă de viață și deci că adevărul este un adevăr omenesc, iar realitatea este o realitate omenească. Asta înseamnă că forma de relativism pe care o adoptă Wittgenstein ar putea fi pur și simplu un antropocentrism. Această interpretare este susținută de faptul că el spune că „comportamentul comun al umanității este sistemul de referință cu ajutorul căruia interpretăm un limbaj necunoscut" (P 206, cf. 207). Dar remarca

despre chinez (a se vedea de asemenea Z 350), care intră în contradicție cu remarca abia citată, pare să propună un relativism mai radical decît acesta; în concordanță cu o interpretare admisă de noțiunea de „formă de viață“, teoria lui Wittgenstein ar putea fi aceea că, în ce privește caracterele cognitive relative, ele urmează aceleași linii de demarcație ca și caracterele culturale relative. Acesta ar fi într-adevăr un relativism extrem.

Totuși, nu este nevoie să se ia ca țintă o formă atît de radicală a tezei pentru a arăta că relativismul cognitiv este inacceptabil. Acest lucru poate fi demonstrat după cum urmează. Să presupunem că relativismul cognitiv se manifestă. Cum vom recunoaște atunci o altă formă de viață *drept* o altă formă de viață? Capacitatea de a sesiza că ceva este o formă de viață și că diferă de a noastră necesită fără doar și poate să existe pentru noi un *mijloc* de a identifica prezența sa și de a specifica ce anume o distinge de a noastră. Dar asemenea mijloace nu sînt disponibile dacă cealaltă formă de viață este inaccesibilă pentru noi, adică dacă este protejată împotriva încercărilor noastre de a o interpreta îndeajuns pentru a spune că este o formă de viață. Aceasta înseamnă că dacă e să vorbim de „alte forme de viață“, trebuie să fim în stare să le recunoaștem ca atare; trebuie să fim în stare să recunoaștem existența unui comportament și a unor modele de practici care urmează să constituie o formă de viață în care există între participanți un acord cu referire la care practicile lor se pot desfășura. Mai mult, dacă e să vedem că forma de viață este *diferită* de a noastră trebuie

să fim în stare să *recunoaștem* diferențele; acest lucru e posibil numai dacă putem interpreta suficient din cealaltă formă de viață pentru a face vizibile aceste diferențe. Și prin urmare trebuie să existe suficiente elemente comune între cele două forme de viață pentru a permite o asemenea interpretare. Aceste elemente comune trebuie să implice două chestiuni corelate: în primul rînd, trebuie să împărtășim cu străinii niște capacități și răspunsuri de un tip perceptual și cognitiv, dînd naștere cel puțin unor opinii similare despre lume, iar în al doilea rînd trebuie să fim în stare să împărtășim cu ei anumite principii ce guvernează aceste opinii; ca un exemplu important, că ceea ce este crezut și pe baza căruia se acționează se afirmă că este *adevărat*. Lucrurile trebuie să stea astfel fiindcă, după cum s-a remarcat, detectarea *diferențelor* este posibilă numai pe baza unui fundal comun; dacă *totul* ar fi diferit, participanții la o formă de viață nu ar putea nici măcar să înceapă să presupună existența celeilalte.

Dar această cerință de acces reciproc între formele de viață duce la respingerea relativismului cognitiv. Aceasta pentru că privințele în care forme „diferite“ de viață împărtășesc o bază conceptuală și de experiență ce permite un acces reciproc între ele sînt tocmai privințele în care aceste forme de viață *nu sînt cognitiv relative*. Într-adevăr, relativismul cultural, care nu este doar o teză pe care nu o putem omite, ci o teză importantă, are sens el însuși numai dacă există un acces reciproc între culturi la nivelul cognitiv. De aici, va rezulta că singurul fel

inteligibil de realism care poate exista este relativismul cultural.

Relativismul lui Wittgenstein, sau cel puțin relativismul care pare uneori să fie implicat în teoriile sale, nu face nici o distincție între tipul cultural și cel cognitiv. De fapt, el abia pare să fie conștient de relativism ca o implicație posibilă — și inacceptabilă — a unora dintre remarcile sale, și mai ales a noțiunii sale de „forme de viață". Totuși, această noțiune își subscrie întreaga filozofie tîrzie, ca fiind „datul" sau „temelia" care conferă baza ultimă pentru înțeles, folosire, reguli, cunoaștere și concepte psihologice. Prin urmare, atît vaguitatea intrinsecă a acestei noțiuni, cît și implicația sa inacceptabilă, sau aparentă, a relativismului ridică un semn de întrebare asupra filozofiei sale tîrzii ca întreg.

Discuțiile anterioare privesc elemente generale din filozofia lui Wittgenstein. Voi trece acum la o chestiune particulară: discuția lui Wittgenstein despre urmarea de reguli și limbajul privat. Aceasta constituie aspectul cel mai important, central, al filozofiei sale tîrzii. Dar și aici există probleme, problema de căpetenie fiind aceea că ideile lui Wittgenstein sînt oarecum inconsecvente. Acest lucru poate fi demonstrat după cum urmează.

Argumentul lui Wittgenstein împotriva limbajului privat este luat de obicei ca fiind un argument împotriva posibilității unui limbaj privat din punct de vedere *logic*, adică a unui limbaj pe care îl poate *cunoaște* numai un singur individ. Aceasta permite să poată exista limbaje private în mod *contingent*, limbaje pe care în fapt le cunoaște numai o persoană

dar care ar putea fi înțelese de alții — limbaje care sînt, pe scurt, traductibile în limbaje publice. Uneori se consideră că un exemplu de limbaj privat în mod contingent ar fi, să zicem, *Jurnalul* lui Pepys, dar acesta este numai un limbaj public într-un cifru, și nu constituie un caz privat interesant din punct de vedere filozofic. Un exemplu mai bun ar putea fi un limbaj inventat de cineva solitar din naștere — un Robinson Crusoe pe tot parcursul vieții. Un astfel de limbaj ar fi privat într-un sens interesant, dar va fi numai în mod contingent privat fiindcă va admite să fie înțeles de către alții. Din perspectiva lui Wittgenstein limbajul lui Robinson contează ca limbaj numai fiindcă admite să fie înțeles în mod public.

Insistența comentatorului asupra faptului că Wittgenstein a intenționat să excludă caracterul privat logic, dar nu și pe cel contingent, vine din faptul că o concepție a limbajului privat în mod contingent pare a fi perfect în regulă; este larg recunoscut că astfel de limbaje sînt posibile și că ar fi dificil să se argumenteze contrariul.

Cînd analizăm însă remarcile lui Wittgenstein asupra urmării de reguli, se dovedește că el implică ceva diferit, și mult mai puternic, decît afirmația că nu pot exista limbaje private din punct de vedere logic. Ceea ce atrage după sine considerațiile despre urmarea regulilor este că *limbajul este în mod esențial public*. Argumentul pentru aceasta, ca să recapitulăm, este că folosirea limbajului este o activitate guvernată de reguli, și că regulile sînt constituite prin acord în cadrul unei comunități de limbaj (numai în cadrul unei astfel de comunități se poate reuși în

urmarea regulilor, de vreme ce altfel nu s-ar putea distinge între a urma o regulă și a te gîndi numai că faci astfel; iar acolo unde o asemenea distincție este indisponibilă nu există o urmare a regulilor și deci nici limbaj). Dar atunci, dacă folosirea limbajului este o activitate de urmare a regulilor, iar o asemenea activitate este în mod esențial o chestiune de acord public, decurge că limbajul este în mod esențial — adică *logic* — public.

Și aici este problema pentru Wittgenstein: dacă limbajul este în mod logic public, nu pot exista limbaje care să fie în *orice* sens private. Nu poate exista un Robinson Crusoe din naștere, care inventează și folosește chiar și un limbaj în mod contingent privat fiindcă, pe baza argumentului din urmarea regulilor, el nu ar putea, de vreme ce el nu este un membru al unei comunități lingvistice, să distingă între urmarea unei reguli și faptul că doar se gîndește că face astfel, și deci nu ar putea folosi nici un limbaj.

În fapt există un motiv suplimentar, legat de acesta, pentru care conform principiilor lui Wittgenstein nu poate exista un limbaj în mod contingent privat, și anume că un astfel de limbaj nu ar putea începe. Aceasta decurge din ceea ce spune Wittgenstein, cum s-a observat în secțiunile precedente, despre învățarea limbajului, care reclamă un cadru public în care începătorul poate fi antrenat în practicile comunității sale lingvistice (în principal în urmarea regulilor). Pentru un Robinson Crusoe din naștere nu poate exista un asemenea început, și prin urmare — în concepția lui Wittgenstein — nici un limbaj.

Conflictul aparent din teoriile lui Wittgenstein se află, prin urmare, între afirmația mai radicală că limbajul este în mod logic public, și afirmația mai slabă că nu poate exista un limbaj privat în mod logic. Prima exclude, în timp ce a doua permite să existe limbaje în mod contingent private. Wittgenstein o susține pe prima atunci cînd discută în special regulile, iar pe ultima atunci cînd discută în special limbajul privat. Totuși, pentru poziția sa în genere, considerațiile despre urmarea regulilor și tot ceea ce implică ele (acordul, comunitatea de limbaj și așa mai departe) sînt fundamentale. Ca atare, s-ar părea că dacă se impune o alegere, teza mai tare este cea la care trebuie să adere Wittgenstein, respingînd-o astfel pe cea mai slabă. Dar atunci prețul este angajarea față de teza discutabilă că nu poate exista un limbaj privat în mod contingent. (Cealaltă alternativă — abandonarea tezei mai puternice — nu îi este deschisă lui Wittgenstein; dacă ar adopta-o, ar renunța la ceea ce este esențial pentru filozofia sa tîrzie.)

Aceste dificultăți din concepția lui Wittgenstein ne reamintesc faptul că urmarea de reguli și chestiunile referitoare la ceea ce este privat dau naștere unei alte probleme serioase. Aceasta a fost deja menționată: ea privește faptul că dacă regulile sînt constituite prin înțelegere într-o comunitate lingvistică, și nu sînt determinate prin nimic exterior practicilor acelei comunități, atunci problema cu care se confruntă un presupus utilizator al unui limbaj privat — anume, că el nu poate spune dacă urmează o regulă sau doar *crede* că o urmează — se răsfrînge de

asemenea asupra comunității ca întreg. Cum poate spune *comunitatea* dacă urmează o regulă? Răspunsul pe care îl dă Wittgenstein este: nu poate spune. Admiterea acestui fapt este miezul problemei. Dacă, în cazul unui individ, nimic nu contează ca marcînd această diferență crucială, atunci, după Wittgenstein, individul nu urmează nici un fel de reguli și deci nu folosește limbajul. Dar nu se aplică asta și comunității lingvistice ca întreg? Și dacă da, atunci rezultatul paradoxal va părea să fie acela că o comunitate lingvistică nu folosește nici un limbaj.

În discuții recente despre Wittgenstein au fost făcute eforturi pentru a rezolva aceste dificultăți, precum și altele. În măsura în care se mențin, ele sînt grave și subminează ideile lui Wittgenstein. Alături de criticile mai generale schițate mai sus, ele sugerează că filozofia tîrzie a lui Wittgenstein nu este așa de convingătoare în sine.

4
Wittgenstein și filozofia actuală

A. J. Kenny îl descrie pe Wittgenstein drept „cel mai important gînditor al secolului [al douăzecilea]". G. H. von Wright îl consideră a fi „unul dintre cei mai mari și mai influenți filozofi ai timpului nostru". Un adversar al ideilor lui Wittgenstein, J.N. Findlay, îl caracterizează ca un gînditor „de imensă importanță și originalitate... profund... strălucit". Afirmații similare abundă în literatura despre Wittgenstein.

Oricine ar citi aceste generoase aprecieri ar putea presupune firesc că Wittgenstein reprezintă cea mai influentă prezență în filozofia secolului al douăzecilea. De fapt nu este așa. Cel mai rapid mod de a explica acest lucru este de a arăta că, în afara activității grupului relativ restrîns de discipoli ai lui Wittgenstein, *cea mai mare parte* din ceea ce s-a petrecut în filozofie în timpul său și de atunci încoace constă exact în ceea ce scrierile lui interzic: anume, în investigarea sistematică chiar a acelor „probleme ale filozofiei" despre care el spune că se vor risipi atunci cînd cineva se va ocupa în mod potrivit de limbaj. Adevărul este că majoritatea filozofilor analitici contemporani pur și simplu nu sînt de acord cu această afirmație. Practica lor arată că,

departe de a accepta perspectiva lui Wittgenstein, ei sînt mai influențați de moștenirea filozofică lăsată de Frege și Russell decît de către el. Din acest motiv, printre altele, ei nu se abat de la linia dominantă a tradiției filozofice, pe care Wittgenstein a căutat să o repudieze. Acesta este un element semnificativ pentru înțelegerea locului lui Wittgenstein în filozofia actuală, căci, așa cum am văzut în capitolele anterioare, respingerea de către el a tradiției filozofice este exprimată ca o respingere a ceea ce această tradiție precizează și definește drept probleme ale filozofiei. Faptul că nimeni, cu excepția propriilor săi discipoli, nu este de acord cu el asupra acestui aspect central constituie o indicație a faptului că efectul lui Wittgenstein asupra filozofiei actuale este mult mai redus decît pretind Kenny sau von Wright sau decît sugerează alții.

A spune asta nu înseamnă însă a face o apreciere contrară asupra locului lui Wittgenstein în filozofie. Este prea devreme să judecăm dacă Wittgenstein se plasează între acele figuri majore — Aristotel, Locke, Kant, de exemplu – al căror loc în istoria filozofiei e asigurat datorită valorii atașate operei lor de către generațiile ulterioare. Motivul evident este că e dificil să faci judecăți istorice exacte despre filozofii moderni sau cei în viață. Cînd se trece în revistă istoria filozofiei, se vede o jumătate de duzină de gînditori a căror statură este, din punctul nostru de vedere, enormă; în compania lor mai sînt o duzină a căror influență și importanță persistă. Aceasta este o companie selectă. E ușor să uiți că mulți alții au scris și au predat filozofie, dintre care unii au fost

faimoşi în timpul lor şi după aceea, dar reputaţia lor nu a supravieţuit. Un exemplu este Malebranche, preotul francez de la sfîrşitul secolului al şaptesprezecelea şi începutul secolului al optsprezecelea, care la vremea sa a fost celebrat în întreaga lume intelectuală, a cărui operă a inspirat o vastă literatură prin emulaţie şi opoziţie. Locke i-a dedicat o monografie, tînărul Berkeley a căutat cu nerăbdare să-l întîlnească pe cînd vizita Parisul. Scrierile lui Locke şi Berkeley continuă să fie studiate, în timp ce acelea ale lui Malebranche au intrat în umbră. Exemple mai puţin spectaculoase pot fi extrase dintre acele figuri în general respectate, dar citite de prea puţini, afară doar de cîţiva specialişti sau discipoli; exemplele, alese la întîmplare şi probabil tendenţioase, sînt oferite de Plotin, Toma d'Aquino şi Schopenhauer. Cu toată admiraţia şi stima de care s-au bucurat aceşti gînditori în timpul vieţii sau o anumită perioadă după moartea lor, ar fi fost riscant pe atunci — după cum s-a văzut — să facem presupuneri asupra modului în care istoria va judeca dacă ei vor dobîndi şi vor păstra statutul de figuri cu adevărat importante. Şi chiar reputaţiile marilor figuri fluctuează uneori, cu perioade de obscuritate întrerupîndu-le faima.

Acestea sînt consideraţiile care trebuie să cîntărească aici. Remarcile despre locul lui Wittgenstein în filozofie pot, dacă e să aibă vreo valoare, să se refere doar la perioada de după moartea sa, şi din motivele sugerate ele nu pot furniza un indiciu pentru importanţa pe care gînditorii viitori o vor ataşa

operei sale. În încercarea de a caracteriza locul lui Wittgenstein, așadar, e mai bine să lăsăm deoparte judecăți de tipul celor menționate anterior și să procedăm pe cît posibil în mod factual.

Există anumite dificultăți în descrierea locului lui Wittgenstein în filozofia actuală. Ele rezultă în principal din atitudinea sa ezitantă și plină de mister cu privire la gîndirea sa tîrzie. Aceasta deoarece el era neliniștit de perspectiva ca ideile sale să se răspîndească înainte de a le perfecționa, și chiar mai neliniștit ca ele să nu fie imitate sau furate. Ca atare, el a dorit să le publice înainte ca altcineva să o facă, dar niciodată nu s-a simțit pe deplin pregătit și a ezitat atît de mult, încît în cele din urmă toată opera sa tîrzie a fost publicată postum. Două lucruri necesită prin urmare o explicație: unul este legătura dintre ideile lui Wittgenstein și cele ale contemporanilor săi și ale celor aproape contemporani care au fost, ca și el însuși, interesați din punct de vedere filozofic de limbaj; iar celălalt este felul în care o mică, dar distinctă „școală wittgensteiniană“ a apărut în timpul vieții sale și a înflorit de atunci.

În anumite perioade din anii '30 și '40 Wittgenstein a predat și a scris la Cambridge, după cum am văzut, iar unele din scrierile sale au avut o publicare restrînsă, sub formă de copii dactilografiate. În mod inevitabil, prin intermediul elevilor săi și prin circularea acestor scrieri dactilografiate, unele dintre ideile sale au pătruns pe larg în comunitatea filozofică. Urme ale lor — dar numai urme — pot fi detectate în opera lui Gilbert Ryle, J. L. Austin și

alți cîțiva. Așa-numita „filozofie a limbajului comun“, care a înflorit la Oxford mai ales în timpul anilor ’50 și care e în principal asociată cu Austin, este uneori considerată un rezultat al învățăturilor lui Wittgenstein, dar în fapt influența sa a fost mult mai puțin imediată; desigur că Austin nu a considerat că-i datorează ideile sale lui Wittgenstein. Nu e nici o îndoială că teoria lui Wittgenstein a avut o contribuție în promovarea interesului filozofic pentru limbaj, interes care era dominant la mijlocul secolului, chiar dacă numai parțial și la a doua sau a treia mînă, dar este la fel de cert că Wittgenstein ar fi găsit nepotrivite unele aspecte ale „filozofiei limbajului comun“. Nici unul dintre oamenii care în acel timp erau figuri de seamă în filozofie (în afară de Ryle și Austin erau, de exemplu, Moore, Broad, Russell și Ayer) nu era wittgensteinian. Cei mai mulți dintre ei au fost în mare neafectați de ideile tîrzii ale lui Wittgenstein, iar unii le-au fost în mod manifest ostili.

Influența lui Wittgenstein asupra contemporanilor săi filozofi a fost, ca atare, difuză și limitată. Că a luat ființă o „școală wittgensteiniană“ poate părea prin urmare enigmatic, dar este explicat de faptul că Wittgenstein a făcut din unii elevi ai săi de la Cambridge discipoli înflăcărați, iar în perioada de după moartea sa, printr-un fel de succesiune apostolică, aceștia au creat la rîndul lor alți discipoli. Ca atare, wittgensteinienii formează un grup distinct, deși relativ mic în filozofia contemporană, studiind îndeaproape textele lui Wittgenstein și

aplicînd metodele sale, unii dintre ei refuzînd să ia în serios evoluțiile mai recente din filozofie pe temeiul că ele implică îndepărtări de ideile lui Wittgenstein. Un material considerabil a fost publicat de acești urmași, variind de la exegeză la hagiografie și incluzînd unele lucrări originale care sînt, în mod variat, controversate și stimulative.

Ceea ce este cel mai important pentru scopurile de față, este reacția pe care comunitatea filozofică în sens larg o manifestă continuu față de gîndirea lui Wittgenstein. Aici chestiunile sînt clare. Nu se pune problema, cum am observat mai sus, să existe un acord general sau măcar larg răspîndit cu afirmațiile fundamentale ale lui Wittgenstein. Mai degrabă, comunitatea filozofică răspunde operei lui Wittgenstein așa cum face cu orice operă în care sînt oferite idei interesante: profită unde e de profitat și se detașează unde nu este de acord. Unele dintre ideile lui Wittgenstein au trecut ca atare în circuitul general al dezbaterilor filozofice. Mare parte din ceea ce spune Wittgenstein despre înțeles în filozofia tîrzie nu a reușit să convingă, deși acceptarea ideii generale (și, după cum se pare, imprecise) că *folosirea* este o parte importantă a înțelesului e larg răspîndită, iar opera lui Wittgenstein a avut o mare contribuție în răspîndirea ei. Domeniul în care comunitatea filozofică a avut cel mai mare profit este filozofia minții a lui Wittgenstein. Cu privire atît la înțeles cît și la minte preocuparea lui Wittgenstein era, în principal, să nege faptul că cuvintele semnifică *denotînd*, stînd pentru *lucruri*, ceea ce

constituia concepţia sa — împrumutată de la Russell şi de la alţii — din *Tractatus*. Mulţi filozofi ajunseseră să vadă eroarea din această concepţie independent de Wittgenstein; lucrul prin care filozofia sa dă cel mai mult de gîndit — deşi nu produce neapărat mereu un acord — este aplicarea negaţiei sale la discursul psihologic, susţinînd că nu există obiecte ascunse sau private la care să se refere termenii psihologici. Iar în conexiune cu aceasta şi cu ideea înţelesului care susţine acest lucru se află chestiunile importante ale urmării de reguli şi ale limbajului privat, ambele provocînd multe discuţii. Mulţi filozofi, altminteri simpatizanţi, sînt totuşi precauţi în abordarea lui Wittgenstein în privinţa tuturor acestor probleme, datorită dificultăţii ce apare în a stabili o interpretare clară a ceea ce spune el; ca un rezultat al neclarităţilor generate de metoda şi stilul său, noţiunile-cheie ale lui Wittgenstein — „criterii", „jocuri de limbaj" şi celelalte — sînt deschise la diferite interpretări, şi ca atare este dificil de dat o explicaţie *precisă* opiniilor sale. Acesta este motivul pentru care atît de mult din ceea ce s-a publicat despre Wittgenstein constă în încercări de clarificare şi explicare.

Dacă ar fi să precizăm un singur motiv pentru care puţini filozofi sînt de acord cu perspectiva de bază a lui Wittgenstein, acesta ar fi că ei nu acceptă diagnosticul său privind *sursa* perplexităţii filozofice. Wittgenstein spune că problemele se ivesc pentru că noi înţelegem greşit funcţionările limbajului nostru. El spune că sîntem „vrăjiţi" de limbaj; uneori,

spune el, avem o pornire de a-l înțelege greșit. Dar acest lucru este implauzibil. Filozofi atît de diferiți precum Platon, Bacon și Berkeley au fost precauți în privința limbajului, și din motive excelente — unii dintre ei fiind menționați în capitolul 1 de mai înainte, în legătură cu vederile lui Russell; dar a spune că toate perplexitățile filozofice răsar din neînțelegeri lingvistice este o exagerare. În primul rînd, limbajul este un instrument capabil de folosire precisă. Cînd este folosit astfel, dificultățile filozofice pot fi exprimate și investigate cu claritate. Dacă teoria lui Wittgenstein ar fi corectă, atunci am putea doar descrie uneori ceea ce implică o problemă filozofică dată, dacă am fi suficient de *nepăsători*. În al doilea rînd, încercările de a pune în practică teoriile lui Wittgenstein arată că ele nu constituie o soluție la dificultățile filozofice. Wittgenstein spune că ar trebui să ne reamintim de folosirile obișnuite ale termenilor pentru a „dizolva“ astfel de dificultăți. Dar, după cum am văzut, a ține cont de folosirile obișnuite pentru „bun“, „adevărat“ și „real“ nu rezolvă de la sine nelămuririle filozofice pe care le resimțim cu privire la *bine, adevăr* și *realitate*. Dacă lucrurile ar sta altfel, această descoperire mulțumitoare ar fi fost făcută încă demult.

Vedem, atunci, că Wittgenstein atrage aclamațiile comentatorilor, care vorbesc despre calitatea minții și a operei sale în termeni distinși, chiar generoși, dar în același timp el nu reprezintă în nici un chip figura-cheie a filozofiei secolului al douăzecilea. Nu este nici un paradox aici. În mare, sînt

două măsuri ale importanței unui filozof: una este cantitatea de material scrisă despre el — o măsură brută, mai degrabă — iar cealaltă este dată de felul în care ideile sale determină conținutul și direcția discuțiilor filozofice din timpul său și de mai tîrziu. Aceasta este o măsură mult mai precisă. După primul criteriu, Wittgenstein contează ca o figură majoră. Dar este corect să notăm că el nu e singurul, printre filozofii recenți, avînd o literatură voluminoasă dedicată lui; Frege, Russell și Husserl sînt considerați subiecte de studiu amplu. Această observație ne ajută să plasăm literatura despre Wittgenstein în context. Măsura principală este, oricum, cea de-a doua. După cum indică cele de mai sus, conținutul și direcția filozofiei contemporane — problemele sale, preocupările sale, metodele sale — nu sînt conturate de gîndirea lui Wittgenstein. Dacă opera sa este, după cum o descrie D. F. Pears, „cu adevărat mare“, atunci asta s-ar putea schimba; viitoarele generații de filozofi s-ar putea să învețe să cadă de acord cu afirmațiile făcute de Janik și Toulmin în *Viena lui Wittgenstein*, că filozofii analitici l-au citit și înțeles greșit pe Wittgenstein în mod sistematic, și s-ar putea, ca atare, să ajungă să adopte, alături de wittgensteinienii de astăzi, perspectiva și metodele sale. Deocamdată, acest lucru nu s-a întîmplat.

În concluzie, voi trece de la remarcile despre locul operei lui Wittgenstein în filozofia recentă la

cîteva remarci chiar mai impresionante despre această operă în sine.

Trebuie spus că multe rezerve exprimate față de scrierile lui Wittgenstein sînt produse de dificultățile interpretative pe care le generează. Acestea apar datorită concepției lui Wittgenstein despre filozofie și metodei sale de a o practica. Concepția și metoda sînt strîns corelate. După cum am văzut, filozofia este în viziunea lui Wittgenstein o terapie; ideea e să dizolvi erorile, nu să construiești sisteme explicative. Stilul este croit pe potriva intențiilor. Este rezonant, oracular, constă în scurte remarci care intenționează să vindece, să reamintească, să protejeze. Aceasta dă scrierilor tîrzii o aparență de cîrpăceală. Conexiunile între remarci sînt adesea neclare. Există o abundență de metafore și parabole, există aluzii, întrebări retorice, sublinieri pregnante și multe repetiții. Mare parte din acestea sînt deliberate — un aspect subliniat adesea în cele de mai sus — căci stilul lui Wittgenstein este desemnat în mod expres să promoveze obiectivul său terapeutic, îndreptat împotriva „erorii" de a teoretiza. Totuși, puțini ar recomanda acest mod de a face filozofie studenților, să spunem. Metoda lui Wittgenstein, în mîini nepotrivite, oferă un excelent paravan pentru șarlatanism, de vreme ce este *destinată* să evite un sistem, și prin aceasta claritatea necesară, rigoarea și acuratețea pe care le reclamă activitatea teoretică și pe care le caută în genere filozofii. Faptul că aproape oricine — inclusiv oamenii ce lucrează în alte domenii decît cel al filozofiei — poate culege

citate din textele lui Wittgenstein pentru o mare varietate de scopuri, uneori opuse între ele, ar trebui să constituie un avertisment pentru posibilii imitatori; a deveni o sursă pentru vînătorii de aforisme de toate felurile reprezintă un bun indiciu că s-a eșuat într-o îndatorire majoră: anume, aceea de a fi clar.

Aceste remarci sînt bazate pe acceptarea declarațiilor oficiale ale lui Wittgenstein însuși despre terapie și evitarea teoriei. În fapt, desigur, *există* o teorie în opera tîrzie a lui Wittgenstein, după cum o dovedesc discuțiile precedente; o teorie care poate fi expusă într-o formă explicită, pornind de la considerațiile despre folosire și reguli și arătînd cum acestea se bazează în cele din urmă pe acord, într-o formă de viață. Teoria are un conținut și o structură identificabile, chiar dacă nici una din ele, la rîndul său, nu este expusă atît de transparent și precizată atît de deplin pe cît ar putea fi. Iar cele mai multe din dificultățile legate de opera lui Wittgenstein sînt datorate faptului că această teorie nu e prezentată ca atare, de vreme ce oficial ea nu ar trebui să existe — ea apare din bucăți, *ad hoc*, și prin urmare conceptele sale cruciale sînt lăsate neclare și adesea neargumentate.

Neclaritatea deplînsă aici, ca și în capitolele precedente, a fost uneori considerată drept o virtute a operei lui Wittgenstein; von Wright spune: „M-am gîndit uneori că ceea ce face ca opera unui om să fie clasică este adesea doar această multiplicitate [de interpretări posibile], care invită și în același timp

rezistă străduințelor noastre pentru o înțelegere clară.“ Aceasta este o apologie clară a obscurității; să fie iertat cel care ar găsi-o neconvingătoare.

Însuflețirea metaforelor lui Wittgenstein, exemplele și întorsăturile de gîndire neașteptate generează impresia că este exprimat ceva profund în scrierile sale. Wittgenstein este într-un fel un poet. O dată ce am cernut textele sale și am încetat să fim orbiți de strălucirea metaforei și de calitatea poetică, găsim mult mai puține argumente și cu mult mai puțină determinare în conceptele cruciale, decît se așteaptă și se reclamă de la cercetarea filozofică. Acest lucru e dezamăgitor. Dar probabil că valoarea operei lui Wittgenstein stă la fel de mult în poezia sa, și prin urmare în *caracterul său sugestiv*, ca și în substanța sa. Nu este nici o îndoială că în această privință opera lui Wittgenstein a stimulat intuiții și perspective noi, ceea ce a ajutat progresul gîndirii în aceste chestiuni. O operă filozofică ce are acest efect este întotdeauna bine venită.

Întrucît nu se pune problema unei estimări detaliate a contribuției lui Wittgenstein aici, este poate mai potrivit să conchidem cu una pur personală. Ca și mulți alții, nu mă pot împiedica să fiu izbit de caracterul neobișnuit al scrierilor lui Wittgenstein, care dau o aparență curios de originală chiar și unor gînduri și puncte de vedere care, într-un veșmînt mai prozaic, sînt destul de familiare. Dar găsesc că, atunci cînd cineva trece dincolo de manieră și reflectează asupra conținutului, sentimentul irezistibil este acesta: că o călătorie printre negațiile și sugestiile

ocolite, metaforice, uneori opace ale lui Wittgenstein este lungă, dar distanța parcursă este scurtă.

Reflecția asupra celor de mai sus, laolaltă cu memoriile și încercările biografice privitoare la Wittgenstein, sugerează un gînd de încheiere. Generațiile viitoare s-ar putea să-l judece sau nu pe Wittgenstein ca fiind unul dintre marii filozofi. Totuși, chiar dacă nu o vor face, el va trece cu siguranță întotdeauna drept una dintre marile personalități ale filozofiei. Din perspectiva noastră este ușor să confundăm pe una cu cealaltă, și doar timpul poate spune care din ele i se potrivește.

Sugestii de lectură

Operele principale ale lui Wittgenstein sînt următoarele (le prezint în ordinea aproximată a compunerii lor; datele menționate sînt datele primei publicări):

Notebooks (*Însemnări*) 1914–1916, ed. G. H. von Wright și G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1961;

Prototractatus (o versiune timpurie a *Tractatus*-ului), ed. B. McGuiness, G. Nyberg, G. H. von Wright, Routledge and Kegan Paul, 1971;

Tractatus Logico-Philosophicus, traducere de D.F. Pears și B. McGuiness, Routledge and Kegan Paul, 1961. Traducere în limba română de Alexandru Surdu, Humanitas, București, 1991.

Philosophical Remarks (*Observații filozofice*), ed. R. Rhees, Blackwell, 1964;

Philosophical Grammar (*Gramatică filozofică*), ed. R. Rhees, Blackwell, 1969;

The Blue and Brown Books (*Caietul albastru* și *Caietul brun*), ed. R. Rhees, Blackwell, 1958. *Caietul albastru*, traducere în limba română de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Humanitas, București, 1993;

Lectures on the Foundations of Mathematics (*Prelegeri asupra fundamentelor matematicii*), ed. C. Diamond, Harvester Press, 1976;

Remarks on the Foundations of Mathematics (*Remarci asupra fundamentelor matematicii*), ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1956; ediție revăzută în 1978;

Philosophical Investigations (*Cercetări filozofice*), ed. G. E. M. Anscombe și R. Rhees, Blackwell, 1953;

Zettel (*Fișe*), ed. G. E. M. Anscombe și G. H. von Wright, Blackwell, 1967, ediție revăzută în 1981;

Remarks on the Philosophy of Psychology (*Remarci asupra filozofiei psihologiei*), două volume: volumul 1 editat de G. E. M. Anscombe și G. H. von Wright; vol. 2 de G. H. von Wright și G. Nyman, Blackwell, 1980;

On Certainty (*Despre certitudine*), ed. G. E. M. Anscombe și G. H. von Wright, Blackwell, 1969;

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, ed. Cyril Barrett, Blackwell, 1966. *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, traducere de Mircea Flonta și Adrian Paul Iliescu, Humanitas, București, 1993.

O colecție interesantă de însemnări de jurnal, remarci și aforisme, culese din notele făcute de Wittgenstein de-a lungul mai multor decade ale vieții sale au apărut sub numele de *Culture and Value*, traduse de P. Winch și selectate și aranjate de G. H.

von Wright, Blackwell, 1980; *Însemnări postume 1914–1951*, traducere în limba română de Mircea Flonta și Adrian Paul Iliescu, Humanitas, București, 1995.

Biografia definitivă a lui Wittgenstein este *Wittgenstein: A Life* de B. McGuiness (vol. 1 *Young Wittgenstein 1889–1921*, Duckworth, 1988; vol. 2 în curs de apariție). Un eseu biografic al lui G. H. von Wright și amintiri personale ale lui Norman Malcolm sînt publicate împreună sub titlul *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (a doua ediție cu scrisori, Oxford University Press, 1984). Alte perspective asupra vieții, caracterului și operei lui Wittgenstein pot fi găsite în Rush Rees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1984 și în C.G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Harvester Press, 1979.

Introduceri în gîndirea lui Wittgenstein sînt D.F. Pears, *Wittgenstein*, Fontana, 1971 și Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Penguin, 1973. Discuții mai puțin introductive sînt oferite de R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, a doua ediție — Routledge, 1987, P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, a doua ediție în 1987 și A. J. Ayer, *Wittgenstein*, Weidenfeld and Nicolson, 1985. Pentru comentarii școlare detaliate asupra lui Wittgenstein a se vedea M. Black, *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus"*, Cambridge University Press, 1964 și, pentru filozofia tîrzie, G. P. Baker și P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Blackwell, 1980, 1983. Un studiu care a stîrnit multe dezbateri recente asupra unor aspecte importante din gîndirea

lui Wittgenstein este S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, 1982. Pentru discuții ale concepțiilor lui Wittgenstein asupra fundamentelor matematicii — problema care l-a atras mai întîi către activitatea filozofică — a se vedea Crispin Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, 1980 și S. G. Shanker, *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*, Croom Helm, 1987. În Anthony Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, există o evaluare a influenței și importanței lui Wittgenstein care diferă de cea prezentată aici.

Ca exemple pentru folosiri mai largi ale ideilor lui Wittgenstein, de pildă în teologie, antropologie și teorie politică, a se vedea Fergus Kerr, *Theology After Wittgenstein*, Blackwell, 1986, P. Winch, *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, 1969 și D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*, Routledge and Kegan Paul, 1981. Iar ca un exemplu pentru felul în care opera lui Wittgenstein este dezvoltată de filozofi și critici literari ce activează în tradiția de gîndire contemporană de pe continent se poate vedea H. Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Blackwell, 1985.

Cuprins

MAEȘTRI SPIRITUALI

Ultimele apariții ale colecției:

HEGEL
de Peter Singer

Nu puțini sînt cei cărora impunătorul sistem hegelian le pare deopotrivă obscur și încîlcit, iar opera autorului **Fenomenologiei spiritului** – cu toată influența covîrșitoare asupra culturii ultimelor două secole – întîmpină încă serioase dificultăți de receptare. Meritul de căpătîi al cărții profesorului Singer este de a fi găsit calea cea mai firească de ascensiune către **Ideea** hegeliană: analiza pătrunzătoare a **Prelegerilor de filozofie a istoriei**. Pornind de aici, opera lui Hegel se dezvăluie incitant, din aproape în aproape, devenind neașteptat de accesibilă.

SOCRATE
de Jean Brun

Începînd cu Platon și sfîrșind cu marii istorici ai filozofiei din secolul nostru, misterul vieții și învățăturii lui Socrate a fost întors pe toate fețele, fără să se poată spune că a fost cu adevărat dezlegat.

Jean Brun, profesor la Universitatea din Dijon, așază această situație paradoxală în centrul succintei sale monografii apărute la Presses Universitaires de France. Sub înfățișarea unei introduceri destinate « profanilor », el scrie un adevărat eseu, structurat după episoadele principale ale vieții lui Socrate – educația, familia, dialogul, participarea la viața cetății, procesul, moartea – și după elementele definitorii ale învățăturii sale – deviza « cunoaște-te pe tine însuți », daimonul, ironia. Dar mai ales, în manieră autentic socratică și în tradiția marilor gînditori pentru care Socrate a reprezentat un reper (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche), Jean Brun pune pretutindeni totul în chestiune, atrăgînd cititorul în sfera marilor probleme ale filozofiei dintotdeauna.

În curînd:

SPINOZA
de Roger Scruton

Gînditor singular, a cărui viaţă pare să nu fi fost altceva decît un « prilej » al operei, Spinoza este, între Descartes şi Leibniz, unul dintre fondatorii filozofiei moderne. El a împins cel mai departe metoda deductivă inspirată de geometria lui Euclid, construindu-şi, de pildă, *Etica* în chip axiomatic – ceea ce reprezintă, pentru neiniţiaţi, o piedică majoră în receptarea filozofiei sale. Profesorul Roger Scruton de la Universitatea din Londra reuşeşte să preîntîmpine această dificultate realizînd o expunere sistematică a concepţiei lui Spinoza, din care se desprind marile sale teme – existenţa lui Dumnezeu, adevărul şi cunoaşterea, necesitatea şi libertatea în viaţa omului, principiile unei guvernări în acord cu raţiunea —, precum şi importanţa lor pentru dezbaterile filozofice şi ştiinţifice din zilele noastre.

Redactor
LUANA SCHIDU

Apărut 1996

BUCUREŞTI-ROMÂNIA

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor
mari nume din istoria spiritului
ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului
dornic de inițiere, cărțile colecției de față
- scrise de universitari care-și cunosc perfect «maestrul» -
au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Scrierile lui Wittgenstein sînt multe la număr, complicate și obscure, autorul lor fiind, în mare măsură, un „filozof pentru filozofi". Și totuși, prin decantarea tezelor sale cheie, prezente atît în opera timpurie cît și în cea tîrzie, gîndirea lui Wittgenstein își dezvăluie, pentru cititorul fără studii de specialitate, conturul inconfundabil. Acesta e primul scop al cărții profesorului A. C. Grayling: să ofere nefilozofilor schița generală a unei filozofii dificile. Cel de-al doilea este de a defini locul operei lui Wittgenstein în filozofia analitică a secolului al XX-lea, semnalîndu-i totodată iradierile în alte domenii (antropologie, teologie, teorie literară). Înarmat cu aceste cunoștințe de bază, cititorul poate ataca fără teamă scrierile complicate ale lui Wittgenstein însuși.

n aceeași colecție au mai apărut:
ARISTOTEL • BUDDHA • JUNG • HEGEL • SOCRATE

SBN 973-28-0700-8